Das Theodizeeproblem
in der
altchristlichen Auffassung.

Von Karl Gronau.

1922

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen.

Das Theodizeeproblem

in der altchristlichen Auffassung.

Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung.

Von Karl Gronau.

1922

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Eine zusammenhängende Darstellung des Einflusses der stoischen Theodizee auf die altchristliche Literatur gibt es bislang nicht, so oft eine solche auch verlangt ist. Es ist bei Einzeluntersuchungen geblieben. Auch in der vorliegenden Schrift habe ich mich hinsichtlich des positivdogmatischen, d. h. des hauptsächlich den Nachweis der Zweckmäßigkeit im Weltall umfassenden Teils aufs äußerste beschränkt und glaube dafür auf mein Buch »Poseidonios und die jüdisch-alexandrinische Genesisexegese« (1914) verweisen zu dürfen. Denn der Inhalt der dort von mir untersuchten Abhandlungen der kappadokischen Bischöfe Basileios und Gregorios von Nyssa stellt sich zum größten Teil als eine stoische Gottesrechtfertigungslehre nach der erwähnten Seite hin dar. Hier folgt darum in ausführlicherer Weise der Teil der Theodizee, den man den negativapologetischen nennen könnte, da er in der Hauptsache eine Widerlegung von Angriffen enthält, wie man sie gegen die Existenz eines göttlichen Wesens wegen der in der Welt vorhandenen physischen und moralischen Uebel richtete. Wenn bei dieser Untersuchung die Kappadokier, vor allem Gregor von Nyssa, etwas in den Vordergrund gerückt erscheinen, so erklärt sich das weniger aus dem inneren Zusammenhange dieser Schrift mit der früheren, sondern ich habe damit hauptsächlich die noch immer nicht genügend klar erkannte Bedeutung dieses einflußreichen und fruchtbaren Theologen, in dessen Schriften uns eine Fülle philosophischen Gutes übermittelt ist, erneut zu betonen versucht. Auch jetzt glaube ich wieder deutliche Spuren einer bestimmten, auf Poseidonios weisenden Ueberlieferung bei ihm gefunden zu haben.

Im einzelnen ist mir bei dem überaus reichen Material, das in den Fragen der Theodizee vorliegt, sicherlich manches entgangen; es würde aber, davon bin ich überzeugt, meinen Beweis, daß die Antike auch hier das werdende Christentum aufs Nachhaltigste beeinflußt hat, nur stützen.

Endlich darf ich wohl auch an dieser Stelle allen denen, die meine Arbeit durch Rat und Tat gefördert haben, nochmals meinen Dank aussprechen; vor allem fühle ich mich der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft verpflichtet, durch deren Unterstützung die Drucklegung dieser Untersuchung überhaupt erst ermöglicht wurde.

Braunschweig, im Dezember 1921. K. Gronau.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

»Gott ist schuldlos«
(Plato Rep. 617 E).

Während für die primitive Religion das Problem der Theodizee noch nicht vorhanden war, da man die Uebel für Zauberwirkungen von Geistern hielt, mußte diese Frage in dem Augenblicke auftauchen, wo mit der Entwicklung der Gottesidee, namentlich mit ihrer zunehmenden Versittlichung, das religiös-philosophische Empfinden der Menschheit erwachte. In jeglicher Philosophie und fast bei allen Völkern hat man von da an in dichterischer oder mythischer Einkleidung oder auf logischem Wege eine Antwort nach der Herkunft der Uebel und des Bösen in der Welt zu geben versucht, und nach der Lösung dieses Problems wird weiterhin jedes Zeitalter, wenn auch vielleicht nicht immer gleich lebhaft, verlangen. Die Erzählung vom Sündenfall und seinen Folgen, vom goldenen Zeitalter paradiesischer Unschuld und dem Herabsinken der Menschheit in sittliche Verwilderung, wovon zahlreiche Völker, zum Teil ohne alle Einwirkung geschichtlichen Zusammenhangs, zu sagen wissen, sind genau so Ergebnisse des Nachsinnens über Werden und Wachsen des Uebels in der Menschenwelt, wie etwa der griechische Pandoramythus oder die Sage vom Ursprung des Menschengeschlechts aus der Asche der Titanen. Dieser allen Völkern gemeinsame Drang, den Schleier zu lüften, der über dem Ursprung des Uebels liegt, diese Allgemeinheit der Gottesrechtfertigungsfrage ist leicht erklärlich. Einmal kann die auf sittlichen Grundsätzen fußende Menschheit niemals um die Tatsache der Mängel und Ungerechtigkeiten in der Welt und vor allem der persönlichen Schuld und inneren Unvollkommenheit herumkommen, sodann aber muß die Frage allemal da sogar eine gewisse Dringlichkeit erhalten, wo man ein einheitliches göttliches Prinzip als Urgrund aller Dinge annimmt. Und zu dieser Annahme strebt gerade der Einheitstrieb unseres Denkens mit Notwendigkeit hin. Wo die Religion eines Volkes polytheistisch ist, wo man an ein blindwaltendes Schicksal glaubt oder die Existenz eines Gottes überhaupt bestreitet und sich dem strengen Materialismus zuwendet, wo man den Schöpfungsbegriff leugnet oder

sich dem uneingeschränkten Pessimismus hingibt, ist eine Theodizee unmöglich und unnötig. Sie kann allein auf dem Boden einer monotheistischen Weltanschauung erwachsen.

Hier treten nun aber der Lösung der ganzen Frage unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Denn die allein zum Ziele führenden Wege lenken vom Monotheismus ab und weisen auf den Zwiespalt der Grundursachen des Guten und Bösen hin. Alle Systeme, die das Dasein und das Werden der Welt als das wirkende, schaffende Leben Gottes zu begreifen suchen, müssen diesem inneren Widerspruche erliegen und sind ihm erlegen, wie die Geschichte der Philosophie es an der Antike oder auch an Leibniz beweist, der, wie Ed. v. Hartmann treffend sagt, in seiner Theodizee nirgends über Plotin hinausgekommen, wohl aber in vielem hinter ihm zurückgeblieben ist. Die Antike hat sich mit der höchsten Anstrengung ihrer Einbildungskraft und Vernunft der Lösung der Gottesrechtfertigungslehre hingegeben, sie ist bis an die Grenzen des für den menschlichen Verstand Erreichbaren vorgedrungen und hat aus eigenem Sinn und Sinnen die wichtigsten Gedanken hervorgebracht, von denen die folgenden Jahrhunderte zehrten — aber bei dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen Form und Inhalt mußte sie doch haltmachen. Platon und Lactantius sind sprechende Zeugen davon, was für Widersprüche der Versuch, die Uebel dieser Welt zu erklären, in ein philosophisches Lehrgebäude bringen kann. Wie der alternde Platon im Widerstreit mit seinem ganzen System die Uebel dieser Erde nicht mehr erklären zu können glaubte ohne die Annahme der Existenz einer bösen Weltseele, so ging Lactantius, wohl durch manichäische Ideen beeinflußt, in seinem Dualismus so weit, daß er das Böse rundweg als von Gott geschaffen ansah. Was hier in dem Streben, eine Lösung der Frage zu erzwingen, unverhüllt geäußert wird, liegt anderswo versteckt. Wo immer aber die Gottesrechtfertigungsfrage gelöst zu sein scheint, da handelt es sich in Wirklichkeit nur um einen Trugschluß, und meist beruht dieser auf einem metaphysischen Dualismus, etwa wie der von Satan und Gott. Erst Kant jedoch hat in seiner Schrift: »Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee« (Berliner Monatshefte, September 1790) gegen Leibniz das wissenschaftlich bewiesen, was man schon längst geahnt und empfunden hatte, daß nämlich bei der Frage der Theodizee als bei einem transzendentalen Gegenstande eine theoretisch-objektive Erkenntnis schlechthin unmöglich ist, daß die suchende, tastende Menschheit hier wirklich vor einem unlösbaren Rätsel steht.

Wenn nun, wie gesagt, die Voraussetzungen für eine Theodizee allein im Glauben an e i n e n göttlichen Urheber der Welt liegen, so kann

es folgerichtig zu einem ausgeprägten System erst da gekommen sein, wo dieser Glaube ein Bestandteil der religiösen Ueberzeugung war oder wurde, d. h. in der jüdisch-christlichen Religion und in der platonisch-stoischen Philosophie. Tatsächlich zeigt denn auch die alttestamentliche Religion sichtbare Spuren und Ansätze zu einer Gottesrechtfertigung. Selbst die allmähliche Entwicklung der Gedanken ist deutlich zu erkennen[1]: Im Mosaismus und auch bei den Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts ist von einer Theodizee noch nichts zu spüren. Gewiß, von Uebel, Sünde, Schuld und Leiden ist fort und fort die Rede, aber eine Schwierigkeit, diese Tatsachen mit dem Glauben an die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit zu vereinen, wurde nur selten empfunden. In der Hauptsache werden Sünde und Uebel als Wechselbegriffe im menschlichen Leben aufgefaßt, angesichts deren bald die göttliche Gerechtigkeit, bald die göttliche Gnade waltet. Nirgends erheben sich Zweifel daran, daß Gott mit seinem Volke gerecht umgeht. Dessen Leiden sind stets verdient; selbst in der nationalen Not Israels sahen Propheten wie Hosea nur die unausbleibliche Folge seines Abfalls von Jahwe und verbanden mit ihrer Strafandrohung noch den weiteren pädagogischen Gesichtspunkt, daß Jahwe mit väterlichem Erbarmen sein geliebtes Volk erziehen wolle, damit es seinen Willen aus Liebe zu ihm erfülle. Das unverdiente Unglück des einzelnen kam gegenüber dem Glück oder Unglück der Gesamtheit nicht weiter in Betracht, und nicht bestraftes Unrecht holte Jahwes Gerechtigkeit schon an kommenden Geschlechtern noch nach. Schwierigkeiten in der Anwendung dieses Vergeltungsgedankens ergaben sich aber, als das religiöse Verhältnis des einzelnen zu Gott und sein ganz persönliches Ergehen in den Vordergrund des Interesses trat. Das war der Fall bei dem Zusammenbruch des israelitischen Staates. Jetzt griff das Leidensproblem störend in die Unbefangenheit jener sittlichen Weltanschauung früherer Zeiten ein. Namentlich im Exil traten Erscheinungen hervor, die sich in die alte pädagogische Betrachtungsweise nicht eingliedern wollten: unter dem nationalen Unglück litten gerade die Frömmsten, die eifrigsten Jahwediener, am meisten. Mehrfach wurde jetzt versucht, das Problem des unschuldigen Leidens des einzelnen zu lösen. Das Nächstliegende war es noch, die alte, schon früher vertretene und in den religiösen Anfängen vieler Völker verbreitete Idee der Gesamtverantwortlichkeit nachdrücklich zu betonen und das Los des einzelnen Gerechten als in die Geschicke des Volkes mitverflochten aufzufassen, wie es Deuterojesaia tat; aber dieser Gedanke des Leidens

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden die grundlegenden Ausführungen Otto Pfleiderers in s. »Religionsphilos. auf geschichtl. Grundlage«[3] S. 523 ff.; 544 ff.

für oder auch nur in der Volksgesamtheit hatte bei dem nationalen Untergange und dem in seiner Begleitung stets auftretenden Egoismus oder Individualismus keine innere Kraft mehr. Und so erklärte denn auch Ezechiel in aller Form, daß kein Sohn des Vaters Strafe tragen, sondern jeder nur um eigener Sünde willen sterben werde [1]). Auch der Ausweg, in einer jenseitigen Vergeltung den Ausgleich der irdischen Ungerechtigkeiten zu finden, war zunächst noch verschlossen. Aber doch drängte es tiefer veranlagte Naturen, wie Jeremias und den Verfasser des Buches Hiob, eine Lösung der quälenden Fragen zu versuchen. Indessen, es konnte eben nur ein Versuch bleiben, und am Ende ihres langen und mühseligen Reflexionsweges kommen beide wieder da an, wo sie am Anfang standen. Wohl fällt einmal bei Hiob ein Lichtschimmer aus jener anderen Welt in das Gefühl des maßlosen Unglücks, von dem er sich umgeben sieht, wohl lassen sich beide ihren Glauben an Jahwes Gerechtigkeit weder durch persönliche unverdiente Leiden noch durch das Glück der Gottlosen nehmen, aber über die Erkenntnis, daß die göttliche Gerechtigkeit ihre eigenen, oft verborgenen Gesetze habe, und daß die Rätsel des menschlichen Lebens nur ein Bruchteil der Rätsel der übrigen Welt seien, können sie sich in ihren Betrachtungen von ihren Voraussetzungen aus nicht erheben. Und in der Folgezeit kam man überhaupt nur selten einmal zu den Höhen ihrer weltüberwindenden Glaubensgewißheit hinauf, sondern trieb fast mehr noch dem zweifelnden Unglauben in die Arme, dessen letzte Worte die des Koheleth waren: »Alles ist eitel.« Das alles wurde erst anders, als der Glaube an das Jenseits auch in Israel festen Fuß gefaßt hatte.

Zugleich mit der Vorstellung eines Jenseits war aber auch die für die Gottesrechtfertigungsfrage höchst wichtige Gestalt des Teufels aus dem Parsismus in das Judentum herübergenommen. Wir haben vorhin schon angedeutet, daß der Dualismus den Knoten der Theodizee nicht löst, sondern einfach durchschlägt. Eine tiefer greifende Aenderung des Gottesbegriffes und der gesamten religiösen Lebensanschauung hat das Judentum wohl nie erfahren, als die durch diese Lehre von den beiden einander bekämpfenden, nahezu gleichstarken Mächten hervorgerufene. Wir können an zahlreichen Stellen mit Händen greifen, wie

[1]) Beachtenswert ist, wie auch in den altrömischen Vorstellungen der Gedanke von der Gesamtverantwortlichkeit unter dem Einflusse der Philosophen und Juristen der Ueberzeugung weicht, daß jeder nur für seine eigenen Verfehlungen verantwortlich gemacht werden könne und es infolgedessen unbillig sei, eine ganze Gemeinde unter der Missetat einzelner leiden zu lassen. Vgl. Cumont-Gehrich »Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum«, S. 44.

diese Gedanken auf die jüdische Auffassung gewirkt, wie sie sie durchsetzt und gänzlich umgebildet haben. Begnügte man sich bis dahin mit der Vorstellung, daß alles Leid Strafe für Ungehorsam und Sünde sei, so suchte man jetzt darüber hinaus nach der Ursache des Ungehorsams und dem eigentlichen Verhältnis zu Gott. Jetzt fragte der Jahwist, woher Sünde und Begierde stamme, jetzt behauptete der Vf. der 1. Chron. (21, 1—6) gegen 2. Sam. 24, 1, daß David vom Satan zur Volkszählung veranlaßt sei. Und bald sollte auch der Tod durch den Teufel in die Welt gekommen sein (Sap. Sal. 2, 21), ja bald hatte der Teufel nicht nur die Hölle, sondern auch die Welt inne. Ueberall sehen wir das Zunehmen dieser dualistischen Anschauung, bis dann um Christi Geburt die Durchsetzung des Volksglaubens fertig war. Von dem ehemaligen einen, allmächtigen, unsichtbaren Gott waren Einzigkeit und Allmacht vielfach geschwunden, nur der unsichtbare Gott war übrig geblieben. Ueberall wimmelt es von kleinen Teufeln und Dämonen und bösen Gewalten, und sie alle stehen unter einem göttlichen Oberhaupt, dem Fürsten dieser Welt.

War da eine Theodizee noch nötig? Hatte es noch Zweck, an die alten Gedanken anzuknüpfen? Wenn man es trotzdem tat, so geschah es unter dem Einfluß der kirchlich-frommen Kreise. Zu stark wurzelten die alten Vorstellungen von Sünde und Strafe, und zu gewaltig zog die immer mehr an Greifbarkeit zunehmende Aussicht auf das Jenseits, in dem man auf ausgleichenden Lohn hoffen oder Bestrafung der Uebeltäter erwarten konnte. Zu nachdrücklich forderte auch der Glaube an Gott von diesem Allmacht, Güte und besonders Gerechtigkeit. Und so blieb es dabei, daß man die Beziehungen von Uebel und Sünde zu Gott, so gut es gehen wollte, aufrecht erhielt, ohne die letzten Folgerungen aus dem Teufelsglauben zu ziehen. Aber es waren doch eben nur schwache Versuche. Das war dann die notwendige Folge des dualistischen Glaubens, daß das Theodizeeproblem nicht recht von der Stelle kam.

Auch Jesu Stellung zu diesen Fragen brachte trotz einiger völlig neuer Gedanken keine Förderung. Nachdrücklich wies er auf das Leben nach dem Tode hin. Ein Armer kann glücklicher sein als ein Reicher, denn mit dem Tode ist oft eine gänzliche Umkehr der Lose verbunden. An diese starke Betonung des Jenseits knüpfte er dann folgerichtig eine neue Betrachtung des Leides. Wie der Tod ist auch das Leid kein Strafmittel. Er brach also bewußt mit dem jüdischen Vergeltungsdogma. Sonst aber tritt die eigentliche Frage der Theodizee für ihn nicht weiter auf: der Vater im Himmel bedarf keiner Rechtfertigung. Sein Wirken ist selbstverständlich Gerechtigkeit und Liebe. Paulus zeigt sich schon eher

auf dem Wege, allgemeine Theodizeefragen zu erfassen. Hinsichtlich des physischen Uebels bleibt er zwar zunächst dabei stehen: es geht gerecht zu. Die Menschheit leidet, was sie verdient, Juden wie Heiden; höchstens erfahren sie unverdiente Gnade. Aber es tritt uns doch auch einmal in seinen Briefen das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung der Wege Gottes entgegen (Röm. 9—11). Da merken wir etwas von Geschichtsphilosophie, wenn er bei der Frage, wie es denn komme, daß die Heiden und nicht die Juden des Gottesreiches teilhaftig geworden seien, die Welt und die Menschheit als Ganzes zu dem göttlichen Schöpfer in gewisse Beziehung setzt. Gedanken der griechischen Philosophie, vor allem die stoische Auffassung von der allgemeinen Vernunftausstattung der Menschen, wirken hier wie 1. Kor. 12 bestimmend ein. Aber im Mittelpunkte steht doch immer wieder nur der Satz: es ist Gottes Wille, und wir Menschen haben kein Recht, Gott dreinzureden (Röm. 9, 14 ff.). Worte wie die Röm. 9, 20 ff. mögen das fromme Gemüt und den kindlichen Glauben beruhigen; den forschenden Geist können sie nicht befriedigen. Tiefer noch hat sich Paulus mit dem Problem von Sünde und Tod und deren Zusammenhang untereinander und mit Gott beschäftigt. Die alten jüdischen Gedanken von Strafe, Vergeltung, Sühne herrschen vor und verdrängen Jesu Ansicht. Der Tod ist der Sünde Sold. Alle Menschen sind als Nachkommen Adams sündig und müssen als Fleisches-Menschen sündig sein, und darum sterben alle. Die Sünde ist notwendig und allgemein. Daß sie bei dem Zusammenhang aller Menschen mit Adam allgemein ist, ist rabbinische Spekulation, daß sie notwendig mit der Fleischnatur des Menschen, wenn auch selbst als etwas Fremdes, verbunden ist, erinnert an Plato, ist aber doch im wesentlichen des Paulus eigener Gedanke. Aber zu einer Theodizee verdichtet sich für Paulus auch diese Sündenlehre nicht. Wohl sieht er gelegentlich die Sünde des Menschen als einen Einzelfall des in Adam verwirklichten Gesamtabfalls der Menschheit an. Die gegenwärtige böse Welt kann nicht von Gott stammen. Gott schuf sie und die Menschheit als freies Geisterreich gut, und nur als Strafe für den Sündenfall Adams wurde der Mensch im Fleisch geschaffen, und dadurch er und die ganze Welt in die Materie gebannt. Wohl scheint er sich der aristotelisch-stoischen Syndesmoslehre zu bedienen, wenn er 1. Kor. 15, freilich ohne Beziehung zur Frage der Sünde, die irdische Welt als notwendige Durchgangsstufe zwischen einer niederen und einer höheren pneumatischen Stufe ansieht; wohl bricht auch die Geistertheorie, zumal in ihrem apokryph-jüdischen Charakter, bei ihm durch, ohne daß allerdings die Schuld folgerichtig vom Menschen auf den Teufel und sein Reich gewälzt würde, — aber das alles sind nur Ansätze, ist

keine zusammenhängende Lehre. Paulus hat eben die allgemeine Frage nach einer Gottesrechtfertigung als solche noch nicht aufgeworfen und besonders hat auch er seine Lehre von der Entstehung der Sünde noch nicht unter den Gesichtspunkt der Theodizee gestellt.

Das geschah erst später unter dem Einfluß der griechischen Philosophie. Hier war der Widerspruch zwischen der Sünde und einer allgütigen, weltschaffenden und weltdurchwaltenden Gotteskraft schon längst deutlich empfunden, und dieses Empfinden hatte schon wiederholt zu eingehenden und umfassenden Erörterungen geführt. Bei den älteren griechischen Metaphysikern freilich war das Bedürfnis für eine Erklärung des Uebels und des moralischen Bösen nur erst gering gewesen, aber schon Anaxagoras ist entschiedener und bewußter Dualist und stellt dem materiellen Untergrund alles Seins ein sittlich vollkommen verständiges Weltprinzip gegenüber. Mit Platon setzt dann das Problem in aller Deutlichkeit ein. Er greift die Frage nach des Uebels Dasein auf. Gott, das erhabenste und gütigste Wesen, kann nicht Urheber des Uebels sein. Er wollte die schönste und beste Welt hervorbringen und nahm eben darum die ewigen Ideen zu Mustern. Alles Uebel jedoch vermochte er nicht zu verhindern, denn die Materie, in die die stofflosen Ideen hineingebildet werden mußten, erlaubte gänzliche Ausschaltung des Uebels nicht. Die physischen Uebel sind von dem veränderlichen Wesen der Materie unzertrennlich. Eben daher rühren auch die moralischen Uebel; alle Laster beruhen zuletzt darauf, daß die Vernunft mit gleichsam materiellen, vernunft- und zügellosen Seelenteilen verknüpft ist. Der Mensch geriet in Sünde, indem er zu den Trugbildern der Erscheinung in Liebe entbrannte. Trotz der Unvermeidlichkeit der Uebel ist aber Plato nicht nur von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die gütige Gottheit alles aufs beste anordne und lenke, sondern vor allem auch, daß es diesseits oder jenseits eine gerechte Vergeltung gebe. Auch für Aristoteles liegt die Ursache aller Unvollkommenheiten der Naturgebilde in der Materie, so sehr sich auch dieser Begriff dadurch von dem platonischen unterscheiden mag, daß Materie nicht im Gegensatz zur Idee, sondern zur Form gefaßt wird. Die Materie, diese mit Schlechtigkeit angefüllte Welt, faßt das Gute nach Aristoteles nicht, wird nicht immer von der Form genügend beherrscht. Nun konnte sich aber dieser Zwiespalt auf die Länge nicht in der Philosophie behaupten. Sofern der Stoff eine Formung durch die Gottheit zuließ und zulassen mußte, erschien er als ein Bedingtes: und auf der anderen Seite erschien wieder die Gottheit als bedingt, indem sie die Materie nicht ganz nach ihrem Willen bilden konnte. Jenes vertrug sich nicht mit dem Begriffe einer Ewigkeit des

Stoffes, dieses nicht mit dem Begriffe der Gottheit als des vollkommensten Wesens, das die nach unbedingter Einheit strebende Vernunft durchaus forderte. Auch war der ewige Streit des Guten und Bösen, der Gottheit und des Urstoffes, wie ihn Platon annahm, ein Philosophem, in dem kein letzter Endzweck denkbar war. Man mußte also über kurz oder lang darauf hinauskommen, den Begriff der ewigen Materie neben der Gottheit aufzugeben und in die Gottheit den zureichenden Grund alles Möglichen und Wirklichen, folglich auch des Uebels und des Bösen, zu setzen. Dieses Streben zum Monotheismus, dieses »Suchen Gottes« ist der allgemeinste Grundzug des ganzen hellenistischen Zeitalters. Man knüpfte dabei entweder, wie die Stoa es tat, an die bedeutsamen Ansätze an, die in der Richtung auf einen metaphysischen Monismus in der vorsokratischen Philosophie vorhanden waren, oder suchte, zeitlich später, unmittelbar oder meist durch Vermittlung des Judentums den Anschluß an den Parsismus, dessen Dualismus man dann durch Emanationstheorien zu überwinden unternahm. Gemeinsam war beiden Richtungen gleichwohl eine dualistische Anschauung, die Materie nämlich als den Grund der physischen und moralischen Verderbnisse anzusehen, aber die Ewigkeit des Stoffes wurde hier wie dort aufgehoben. Indessen bei dem Punkte, wie in der Welt, dem Erzeugnisse des guten göttlichen Prinzips, das Böse zu erklären sei, griff dann der Unterschied ein. In den gnostischen Emanationssystemen blieb der Dualismus in seiner orientalischen Form fortbestehen. Die im Parsismus gebrauchten Bilder des Lichts und der Finsternis zur Bezeichnung des Guten und Bösen gaben für solche Emanationslehren die nächste Veranlassung. Das Licht verbreitet seine Strahlen bis auf eine gewisse Entfernung im Raume. Wo die Wirkung der Strahlen aufhört, ist Finsternis. Diese Erfahrung übertrug man auf das göttliche Lichtwesen, dachte die Schöpfung als einen Ausfluß aus diesem, bestimmte die Grade der Vollkommenheit der erschaffenen Dinge nach dem Verhältnisse ihrer Entfernung vom heiligen Lichtquell und geriet so auf die Idee, die Sünde als eine Knechtung des Menschen durch die Macht der Dämonen und die Verderbtheit des Stoffes durch die äußerste Entfernung von der Gottheit zu erklären. Die Stoa dagegen wußte dadurch, daß sie die Materie als in Gott immanent auffaßte, ihrer Lehre ein rein monistisches Gepräge zu geben und suchte auch auf logischem Wege die Schwierigkeiten der ganzen Frage einer scheinbaren Lösung entgegenzuführen. Für sie stammt das Böse aus Gott oder der Welt, die zwar, voll des Guten und Zweckmäßigen, trotzdem als das All auch die Samen der Uebel enthalten muß. Mußte an sich aber diese Behauptung schon auffällig erscheinen, so sahen sich die Stoiker vor

allem auch durch die Praxis, die hier zugleich mit einem rein religiösen Bedürfnis zusammenfiel, gezwungen, selbst ins einzelne hinein eine Rechtfertigung Gottes gegenüber den Uebeln der Welt zu geben.

Die Grundlage für die stoische Theodizee war Chrysipps Werk »Ueber die Vorsehung«. Es ist der Ausgangspunkt für alle späteren Versuche geblieben. Man teilte die Uebel, denen gegenüber die Gottheit gerechtfertigt werden sollte, in physische und moralische und ging von dem Nachweise des Daseins der Götter aus. Darin lag dann schon ein großes Stück des Beweises, daß alles auf Erden durch die Vorsehung der Götter gelenkt werde [1]), und es blieb zunächst bei Besprechung der physischen Uebel nur noch die apologetische Seite, die Rechtfertigung Gottes gegenüber erhobenen Einwänden, übrig. Auch hier wurde den Stoikern eine Antwort durch ihre pantheistische Weltauffassung sehr erleichtert: sie ließen die äußeren Uebel gar nicht als solche gelten, brauchten also ihretwegen Gott auch nicht zu rechtfertigen [2]). Das physische Uebel trägt seinen Namen zu Unrecht; Unglücksfälle aller Art, selbst der Tod, treffen den Weisen nicht. Allein die Tugend ist ein Gut, allein das Laster ein Uebel. Alles andere, Gesundheit, Krankheit, Reichtum und Armut sind gleichgültige Dinge, lediglich Stoffe, an denen der Mensch sich allenfalls sittlich üben und entwickeln kann. Der vernünftige Mensch lebt in vollkommener Ergebung in das Schicksal, er ordnet seinen beschränkten Einzelwillen der allgemeinen Weltvernunft unbedingt unter, bequemt sich dem Gesetze des Weltganzen durchweg an. Nur dem moralischen Uebel gegenüber bedarf es also im Grunde einer Rechtfertigung Gottes.

Es ist klar, daß eine solche strenge Auffassung, die der Wirklichkeit in keinem Punkte Rechnung trug, scheitern mußte. Das physische Uebel, das täglich in seinen mannigfaltigsten Formen auf den Menschen einstürmte, ließ sich in Wirklichkeit nicht einfach wegleugnen und wegdeuten. Man mußte damit als mit tatsächlich vorhandenen Größen

---

[1]) So sagt Nemesios Kap. 42 = 334, 2 M.: »daß es eine Vorsehung gibt, kann man durch dieselben Gründe beweisen, durch die wir das Dasein Gottes nachgewiesen haben.«

[2]) Es haben mehr oder weniger im Zusammenhang über die Theodizee der Stoa gehandelt: Capelle, Archiv für Gesch. der Philos. 20 (1907) S. 173 ff.; Heinze, Lehre vom Logos, 1872, S. 130 ff.; Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 273 ff. und besonders derselbe »Die Ethik des Stoikers Epiktet«, 1894, S. 20 ff. und S. 128 ff.; Bäumker, Problem d. Materie, 1890, S. 365 f.; Barth, Die Stoa (in Frommans Klassikern der Philos., Bd. XVI) 1908, S. 62—75, und endlich E. Schröder, Plotins Abhandlung: πόθεν τὰ κακά; (Enn. I. 8.), eine umfangreiche und sorgfältige Dissertation (Rostock 1916).

rechnen. So hat denn auch schon Chrysippos diesen Standpunkt nicht folgerecht durchzuführen vermocht. Er sah sich genötigt, auch dem physischen Uebel gegenüber eine Theodizee aufzustellen. Bei alledem, was man hierbei vorbrachte, ist es Voraussetzung, daß der lebendige Gott seinem Wesen nach notwendig in die Weltbildung, d. h. in den Wechsel entgegengesetzter Lebenstätigkeiten, eingehen muß. Um nur einen Grund aller Dinge annehmen zu müssen, strebten die Stoiker dahin, die materielle Ursache der Welt ganz mit der tätigen Kraft Gottes zu verschmelzen. Aber anderseits waren sie doch wieder genötigt, das Göttliche, die ewige und unbeschränkte Kraft, von dem Materiellen als dem Unvollkommenen und Leidenden zu unterscheiden. So erschien ihnen das Ganze nur als ein materieller Gott, der der Notwendigkeit des Leidens in sich und aus sich selbst unterworfen ist, und schon bei der Betrachtung des physischen Uebels in der Welt gab Chrysippos zu, daß auch »viel Notwendigkeit« in die Weltbildung mit eingemischt sei. Vieles, das uns in der Natur als Uebel oder doch als sinnlos erscheint, ist nicht von Gott selbst gewollt oder bewirkt, sondern nur eine unbeabsichtigte Nebenfolge des göttlichen Waltens; es war nicht zu vermeiden, ebensowenig wie Schnitzel und Abfälle bei Bauten, oder wie Funken, die vom Amboß springen, und wie Ruß, der sich beim Heizen zeigt. Daraus, daß z. B. die Natur manche Knochen des Kopfes sehr fein und klein gestalten mußte, um sie für dessen hohe Verrichtungen geeignet zu machen, ergibt sich als nicht zu umgehende Nebenfolge seine leichte Verletzbarkeit. Besonders bei verheerenden Naturerscheinungen ließ sich diese Erklärung anbringen. Gottes Vorsehung hat an sich solche Leiden nicht gewollt, vermochte sie aber nicht zu umgehen, da sie allein auf diese Weise bestimmte, der Welt oder den Menschen nützende Absichten verwirklichen konnte. Immerhin vermieden die Stoiker es aber nach Möglichkeit, diese mechanische Auffassung der Uebel anzuwenden. Weit häufiger suchten sie einen teleologischen Gesichtspunkt vorzuschieben und auch in dem scheinbar Unzweckmäßigen, Unnatürlichen, ja Bösen die Zweckmäßigkeit nachzuweisen. Von diesem Standpunkte aus faßte man die Uebel als Mittel in der Hand der Vorsehung auf, die sich des Bösen bedient, um ein Gutes zu erreichen, oder man neigte sich mehr nach der pädagogischen Seite dieses Gesichtspunktes hin und lehrte, daß die Uebel der Erziehung des Menschen zur Tugend dienen sollten, und daß in ihnen eine Bestrafung der Bösen oder Abschreckung der übrigen zu erblicken sei. Wie Panther, Bären und Löwen da sind, um unsere Kraft zu stählen, so sollen wir auch sonst an den Widerwärtigkeiten des Lebens unsere Standhaftigkeit, Hochherzigkeit

und Tapferkeit erproben. Armut, Krankheit und Schande erhöhen nur den Preis der Tugend, aber auch auf den Lasterhaften äußern sie eine vorteilhafte Wirkung, indem sie ihn zum Nachdenken über seine Schlechtigkeit veranlassen und zur Besserung bewegen. Hunger und Pest haben die Götter gesandt, damit an der Bestrafung der Schlechten die anderen sich ein Beispiel nehmen. Auch Kriege oder Verheerungen durch Feuer und Wasser können von hier aus beleuchtet werden: sie sind Werkzeuge der Vorsehung, die Welt vom Schlechten zu reinigen.

Hierneben wurde die Zweckbestimmung des Uebels auch durch ein kosmologisches Argument zu erklären gesucht, das man namentlich bei der Frage nach den Leiden des Unschuldigen gern anwendete. Nur im Hinblick auf das Ganze, auf die Weltökonomie, erkennt man den Zweck und den Sinn des Bösen. Die Uebel, die die Guten treffen, geschehen nicht etwa der Bestrafung wegen, wie bei den Schlechten, sondern einer Anordnung zufolge, die zur schließlichen Erreichung eines das Ganze betreffenden Zweckes vorgenommen werden mußte. Das Weltganze darf nicht nach seinen Teilen, die als Teile eben notwendig unvollkommen sein müssen, sondern diese müssen vielmehr nach dem Ganzen beurteilt werden. Wie die Komödie oft Scherzgedichte bringt, die vielleicht an sich von zweifelhaftem Werte sind, aber doch dem Ganzen einen wohlgefälligen Reiz verleihen, so tadelt man wohl das Uebel an sich, aber dem Ganzen dient es. So darf man auch das menschliche Leben nicht außerhalb des Zusammenhanges mit der Allnatur und Weltordnung betrachten. Die Verschiedenheit der Einzeldinge ist in Wirklichkeit nur ein Wechsel zum Wohle des Ganzen. »Du siehst«, so sagt Max. Tyrus Diss. XLI, 4, »einen Körper vergehen und neue entstehen, siehst, wie sich alles im Wechsel des Laufs aufwärts und abwärts bewegt; du siehst neues Leben an die Stelle des abgestorbenen treten und die Dinge vergehen, damit andere sein können. Das Feuer lebt durch Zerstörung der Erde und die Luft von dem Tode des Feuers. Das Wasser lebt von dem Tode der Luft und die Erde vom Vergehen des Wassers. Das ist die Nachfolge im Leben, die Verwandlung der Körper zur Erneuerung des Ganzen.«

Eine wirkliche Erklärung der physischen Uebel enthielten diese Wendungen nicht. Es ließ sich erwidern und ist auch erwidert worden, ob denn die weise und gütige Gottheit nicht andere schmerzlosere und z. T. auch gerechtere Mittel zur Erreichung ihrer Absichten hätte ausfindig machen können. Indessen der großen Masse gegenüber und in der Anwendung auf die physischen Uebel und sozialen Gebrechen mochten sie vielleicht genügen oder doch wenigstens einen beschwichtigenden Einfluß ausüben, zumal, wie wir noch sehen werden, die Stoiker auch

die beliebte Berufung auf die geheimnisvolle Undurchdringlichkeit der Wege der Vorsehung nicht verschmähten. Sobald man jedoch an die Erklärung des moralischen Uebels ging, reichten solche Gründe wie die obigen an den Kern der Frage nicht heran. Dies ließ sich nicht hinwegdeuten, wie man es bei dem physischen Uebel versuchte, schon deshalb nicht, weil man ständig gegen die Sünde zu predigen genötigt war. Nun hatte man die Lösung der Schwierigkeiten in dem Satze zu finden gemeint, daß die Menschen selbst die Ursache ihres eigenen Unglücks seien. Wurde demnach der Mensch als fähig angesehen, selbst über sich Unglück und Unheil zu bringen, so lag die weitere Annahme nahe, daß der Mensch überhaupt frei sei. Damit war der in der späteren Theologie und Ethik so bedeutungsvolle Gedanke der Willensfreiheit des Menschen geboren. Aber diese Lehre von der Freiheit des Menschen paßte keinesfalls zu der die Grundlage des stoischen Systems bildenden Annahme von einer in der Welt waltenden Notwendigkeit. Man hätte also die Freiheit der menschlichen Entschließungen aufgeben müssen. Aber dagegen wandte man ein, daß dann auch alle Moral, alle Tugend vernichtet werde. So bemühte sich schon Chrysippos, beides, Verantwortlichkeit des Menschen und Schicksalslehre, zu vereinigen, indem er das Fatum nicht als absolute Notwendigkeit auffaßte, sondern behauptete, der Mensch sei in seinen Entschließungen den Affekten gegenüber frei, und zwar auf Grund der Erkenntnis. Eine Handlung würde nicht zustande kommen, wenn nicht zu den notwendig sie bedingenden Ursachen die eigene Zustimmung des Menschen zu den auf ihn einstürmenden äußeren Reizen trete; diese Zustimmung bleibe, wiewohl selbst nicht frei, doch durchaus in unserer Gewalt und mache uns verantwortlich. Niemand könne uns hindern, der Wahrheit Beifall zu geben, und uns zwingen, das Falsche für wahr zu halten; denn es müsse ja unsere eigene Einwilligung dazukommen, wenn das Schicksal uns zu gewissen Handlungen bringen solle. (Vgl. M. Heinze, Lehre vom Logos, 1872, S. 155 ff.). Die Wahl des Menschen ist also frei, theoretisch wenigstens. Praktisch wird sich in solchem Schicksal der Mensch stets fügen müssen. Wie die Wagschale notwendig durch das Gewicht herabgedrückt wird, so muß unsere Seele dem Anschaulichen nachgeben, sagt Cicero Acad. II, 12. Es führt also dieses verstandesmäßig gefaßte Wesen der Freiheit mit einer gewissen Notwendigkeit sogar auf den Determinismus. In letzter Instanz müssen wir bekennen: wir haben keinen freien Willen (Sen. ep. 52, 1). Unsere Zustimmung ist nur das Ergebnis der Vorstellungen und äußeren Eindrücke, und ein schlechter Mensch, d. h. ein Mensch, dessen Einsicht ge-

trübt ist, kann daher nur falsche Vorstellungen haben. Der Böse, der doch eigentlich frei sein müßte, um Gott zu entlasten, ist also im höchsten Grade unfrei. (Vgl. Heinze a. a. O.). Dieser Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit des Menschen, der in voller Bestimmtheit erfaßt war, zieht sich durch die ganze stoische Lehre hindurch und machte es auch Chrysipp trotz allen ehrlichen Strebens und Ringens unmöglich, eine befriedigende Lösung für die Frage zu geben, wie in die von der göttlichen Vernunft geordnete Welt die Sünde komme. Die Erklärungen, die er außer der Berufung auf die menschliche Zustimmung zur Entlastung der Gottheit hinsichtlich des moralischen Bösen zu geben suchte, waren schon bei der Rechtfertigung des physischen Uebels verwertet und bedeuteten somit nur eine Uebertragung, allenfalls eine Art Umformung. Er suchte die Sünde entweder in mehr mechanischer Weise als notwendige Folge einer göttlichen Zweckbestimmung hinzustellen oder in ihr gar unmittelbar ein zweckmäßiges Mittel zur Hervorbringung bestimmter moralischer Güter nachzuweisen.

Bei der ersten Erklärung konnte Chrysipp an Aristoteles anknüpfen. Dieser hatte die Lehre von der Entwicklung eines Weltgesetzes ausgebildet, nach dem sich in der Welt vom Leblosen bis zum Göttlichen eine bestimmte Stufenfolge bemerkbar mache, in der der Mensch den Uebergang vom Irdischen zum Göttlichen bilde. Solche verschiedene Vollkommenheit der Wesen gehört auch nach Chrysipp zur Zweckmäßigkeit der Welt. Es sollte und durfte nach dem Plane Gottes, der auf eine unendliche Mannigfaltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche Weise vollkommen sein. Ein Künstler macht nicht alle Teile eines Kunstwerkes zu Augen. So wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter hervorbringen, sondern sie schuf Wesen in verschiedener Abstufung der Güte: Dämonen, Menschen, Tiere. In dieser Mittelstellung hat der Mensch eine gottverwandte Seele bekommen, aber auch einen materiellen Körper, der die Seele in Sünde verstrickt. Der Körper als Ursprung der Sünde ist somit eine hier nun nicht unbeabsichtigte, sondern notwendige Nebenfolge einer göttlichen, auf das Weltganze gehenden Einrichtung. Das zuzugeben war aber doch aus mehreren Gründen bedenklich. Einmal konnte eine solche Betrachtung eine Ohnmacht Gottes einschließen, insofern es den Anschein erwecken mußte, als ob Gott die Möglichkeit des moralischen Bösen nicht habe umgehen können. Zugleich fiel aber auch die Strafbarkeit der Sünde weg, wenn diese wesentlich zur unvollkommenen Natur des Menschen gerechnet werden mußte. Denn mit der Notwendigkeit der Sünde hebt man ihren Begriff auf.

Aber auch wenn in der Sünde unmittelbar ein zweckmäßiges Mittel zur Erreichung moralischer Güter erblickt wird, ist das der Fall. So war es denn von vornherein eine Erklärung, die keine Lösung bedeutete, wenn Chrysippos das moralische Uebel weiter für ein zur Erkenntnis der Tugend notwendiges und zweckmäßiges Mittel erklärte. Die Sünde, meint er, ist an sich etwas Schlechtes, gehört aber doch zum Ganzen wie der Hofnarr zum Hof. Die Harmonie des Alls erfordert den unbedingten Gegensatz von Gut und Böse. So ist das Laster notwendig, damit die Tugend sein kann. Es würde also weder möglich, noch würde es gut sein, das Laster überhaupt wegzulassen. Um dies zu beweisen, beriefen sich die Stoiker auf den Grundsatz, den auch Herakleitos, freilich mehr in physischer Rücksicht, verteidigt hatte, daß nichts ohne Gegensätze sein könne, Gutes also auch nicht ohne Böses. Gerechtigkeit könne nicht geübt werden, wenn nicht auch Unrecht wäre, Tapferkeit könne nicht ohne Feigheit, Wahrhaftigkeit nicht ohne Lüge sein. Wenn nicht Gutes und Böses wäre, so würde es keinen Unterschied zwischen Gutem und Bösem geben und mithin auch keine praktische Einsicht. Von hier aus empfahl sich dann endlich als metaphysische Ausflucht die Anerkennung der Sünde als Beraubung oder Nichtseiendes von selbst, ein Schritt, der im Neuplatonismus getan ist. »Was ist Ungerechtigkeit anders als das Fehlen des Rechts?« fragt schon Chrysippos, um ebenfalls nach dem Satze des Herakleitos, daß das Eine sich in sich selbst entzweit und wieder in sich zurückkehrt, diesen dialektischen Vorgang verständlich zu machen (Arnim, Stoikerfragm. II, 1169).

Aber die Frage der Theodizee wurde auch mit solchen Erinnerungen nicht aus dem menschlichen Gesichtskreise gebannt; denn der zweifelnde Mensch läßt sich nicht einfach damit abfinden, daß Leid und Sünde eitel Schein und in Wahrheit nicht vorhanden seien. Es scheint, als ob schon die Skeptiker die Unmöglichkeit einer Lösung des Theodizeeproblems auf wissenschaftlichem Wege geahnt haben. Sie haben mit zwingender Folgerichtigkeit ihre Einwände gegen die chrysippische Gottesrechtfertigungslehre vorgebracht und die Stoiker insgesamt zum Rückzuge auf die geheimnisvolle Undurchdringlichkeit der göttlichen Wege gezwungen, zu einem Auswege, der im Grunde die ganze Gottesrechtfertigung überflüssig machte. Gleichwohl hat der religiös fromme Unterton des stoischen Systems, der nicht nur zur Vertiefung des Geistes antrieb, sondern auch dem sittlichen Bewußtsein eine allgemeine Richtung und eine innigere Färbung gab, zumal in einer Zeit des allgemeinen Niederganges und Zerfalls, die Herzen der müden Menschen gegenüber diesen Zweifeln zu beruhigen vermocht. Die Skepsis fand keine gehörige Wür-

digung, und ihr Kampf mit der Stoa führte letzten Endes nur zu einer festeren Begründung in der mittleren Stoa. Poseidonios hat auch hier, wie so oft, für die Rettung der stoischen Anschauung das meiste getan. Es ist bezeichnend für den politischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch, für die tiefpessimistische Stimmung der Zeit um Christi Geburt, daß man sich vorzugsweise den Philosophen zuwandte, die sich am lebhaftesten von der Unvollkommenheit alles Irdischen bewegt gezeigt hätten, daß man sich einen platonischen Philosophen im Gewande des stoischen Weisen vorstellte und sich in einem geradezu überraschenden Umfange die Theodizee des Poseidonios anzueignen suchte, der diese Verknüpfung von Platon und Stoa am glücklichsten durchgeführt hatte. Denn Poseidonios' Verdienst ist es, die dualistische Form des Gottesrechtfertigungsproblems noch mehr, als dies bei Chrysipp der Fall gewesen war, überwunden zu haben und, ohne die Fortschritte der sokratisch-platonischen Schule aufzugeben, doch zu der monotheistischen Lehrweise zurückgekommen zu sein, welche sich schon beim Beginn der griechischen Philosophie aus dem Polytheismus heraus zu bilden gesucht hatte. Immer mehr hat man in den letzten Jahrzehnten die zentrale, fast könnte man im Hinblick auf die Antike und die um Christi Geburt einsetzende neue Zeit sagen, die zwischen zwei Welten vermittelnde Stellung des Poseidonios erkannt, und fast will es scheinen, als ob hauptsächlich durch den Einfluß seiner Schriften eine gewisse Scheidung in die trübe Flut der durcheinander wogenden Philosopheme und Glaubensmeinungen jener Zeit hineingekommen ist. Nicht nur die jüdisch-alexandrinischen Philosophen, sondern auch die ganzen gnostischen Spekulationen und die hermetischen Schriften stehen mehr als man annimmt unter stoisch-poseidonischem Einfluß. Vor allem ist hier eine bestimmte Abhängigkeit von Poseidonios' Auslegung des platonischen Timaios festzustellen, und zwar zumeist, wenn es sich um kosmologische und anthropologische Fragen handelt, wie z. B. um die gnostische Lehre vom Pleroma oder die Erschaffung der Pneumatiker durch Gott und die der übrigen Welt durch Untergötter. Zwar hat Reinhardt jüngst in seiner Monographie über Poseidonios die Existenz eines solchen Timaioskommentars in Abrede zu stellen versucht. Aber der Beweis scheint mir nicht erbracht zu sein. Selbst wenn Poseidonios trotz der Angabe bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 93 nicht als Verfasser einer durchlaufenden Erklärung des Timaios in Frage kommen sollte, so steht doch nach allen bisherigen Forschungen soviel zunächst einmal zweifelsfrei fest, daß es eine Timaioserklärung gegeben hat, die mit einer Fülle poseidonischer Anschauungen systematisch durchsetzt war. Unverkennbar ist es, daß Gnostiker wie

Katholiken diesen Kommentar für die Erklärung des Genesisberichts herangezogen haben. So ist der Traktat des Poimander eine hermetische Zusammenarbeitung dieses Timaioskommentars mit dem Genesisbericht, so ist Philons Schrift De opif. mundi dieselbe Zusammenarbeitung vom jüdisch-alexandrinischen Standpunkte aus, wie es etwa Gregors von Nyssa Schriften oder Basileios' Sechstagewerk vom Standpunkte der Großkirche aus sind. Dabei ist es natürlich, daß uns auch über die genannten Schriften hinaus solche Verbindungen von Timaios, Genesisbericht, hermetischen und katholischen Schriften ständig begegnen; ich erinnere an Origenes, Chalcidius, Hippolyt oder Nemesios. Eine Folge dieser Beziehungen zu Platons Timaios einerseits und dem jüdischen Genesisberichte anderseits war es, daß trotz aller stoischen Rechtfertigungsbeweise, wie sie sich z. B. bei Philon wiederfinden, der dualistische Gedanke stark in den Vordergrund trat. So ist es ein allgemein durch Philons Lehre verbreiteter Gedanke, daß nur das Gute von Gott stammen könne, daß also alles Uebel, wie es in der Welt gefunden wird, aus einer anderen Quelle stammen müsse. Bei den Gnostikern, deren Systeme sich fast ausschließlich mit der Frage nach der Herkunft der Uebel beschäftigten, trat wegen der Antwort darauf sogar eine Spaltung ein, indem einige daran festzuhalten suchten, daß diese Welt das Werk eines einigen, gütigen und allmächtigen Gottes sei, der sie ohne Beihilfe und Störung geschaffen habe, während andere von der Ueberzeugung ausgingen, daß der monotheistische Gedanke mit der Unvollkommenheit der Welt im Widerspruch stehe, und die darum sich durch Setzung der Materie als Prinzip neben Gott einer weitläufigen Erklärung des Uebels und Bösen überhoben. Auch der Neuplatonismus vermochte naturgemäß bei seiner Stellung zu Platon die Frage der Gottesrechtfertigung letzten Endes nur auf dualistischem Wege zu lösen, obwohl auch hier die Anlehnungen an die Stoa unverkennbar sind und sich bis auf Einzelheiten erstrecken.

Einen ähnlichen Verlauf nimmt die Gottesrechtfertigungslehre bei den christlichen Theologen des Orients wie des Okzidents. Zwar sind die wesenhaften Gegensätze zwischen Morgen- und Abendland, diese Gegensätze von Optimismus und Pessimismus, von Theorie und praktischer Richtung, nirgends vielleicht deutlicher ausgeprägt als gerade in Fragen der Theodizee. Während nämlich im Morgenland die Sünde als Sinnlichkeit und Schwäche der Erkenntnis angesehen und betont wird, daß vermöge der durch Christus hervorgerufenen Vergottung der menschlichen Natur diese Schwäche beseitigt werden könne, fällt im Abendlande ein viel größeres Gewicht auf den Gattungszusammenhang des Menschen, auf das angeborene, ja vererbte Verderben. Während man hier schließ-

lich die Ohnmacht des menschlichen Willens behauptete und nur noch die Freiheit gelten ließ, die göttliche Gnade aufzunehmen, bekannte der Orient sich völlig zur menschlichen Willensfreiheit. Aber bei alledem war doch auch in diesen Fragen der Gottesrechtfertigung an Uebereinstimmungen noch genug vorhanden. Diese beruhten nicht so sehr auf der Schrift, die hier wie dort als Grundlage und Autorität anerkannt war, sondern hauptsächlich auf einem außerchristlichen Bestandteil, der stoischen Vorsehungslehre nämlich, die schon in einige alttestamentliche apokryphe Schriften Eingang gefunden hatte und seitdem in einer ständigen Tradition verwertet wurde. Den Anfang dieser Beziehungen bildet von den christlichen Schriften wohl das 20. Kapitel des 1. Clemensbriefes. Ueberwiegt hier auch noch das alttestamentlich-jüdische Erbgut, so ist doch schon bei Justin, also etwa 50 Jahre später, ein bedeutender Schritt weiter getan. Justin verwertet mit großem Geschick die platonische Kosmogonie und verbindet mit ihr die stoische Logoslehre. Er veranschaulicht sich den Schöpfungsvorgang der Welt nach der Darstellung des Timaios (Apol. I, 20; 59), und seine Theodizee beruft sich auf die natürliche menschliche Veranlagung, auf die Gabe der Vernunft, die allen Menschen von Natur gegeben ist. Diese bedeutet für ihn die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu wählen, so daß die Schuld am Bösen allein den Menschen trifft [1]). Die Frage des physischen Uebels wird von ihm nicht berührt. Hier treten ergänzend die pseudoklementinischen Rekognitionen ein, die ungefähr wieder 50 Jahre später abgefaßt sein mögen. Namentlich die Kapitel 10—34 des 8. Buches sind ganz nach stoischem, man kann hier sogar sagen nach poseidonischem Vorbilde gestaltet. In den Bahnen der justinischen Theodizee und denen der Rekognitionen wandelt in der Hauptsache die Beweisführung aller folgenden Theologen des Morgen- und Abendlandes, wenigstens sind hier die Hauptgedanken der späteren Gottesrechtfertigungsversuche eines Tertullian, Arnobius, selbst eines Clemens bereits scharf umrissen niedergelegt. Die Geschichte der christlichen Theodizee ist somit, wie gesagt, die Entwicklung einer Art Schultradition. Die Verteidiger des kirchlichen Glaubens suchen in immer neuen Formen und Wendungen die alten Gedanken zu verwenden. Jedoch bleibt man dabei nicht stehen. Man baut auf dem

[1]) Ueber Justins Theodizee vgl. H a n s W i n d i s c h , »Die Theodizee des christl. Apologeten Justin«, Leipzig. Diss. 1906. Ueber die neuplatonische Theodizee handeln P. G ü n t h e r, »Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus«, Leipz. Diss. 1906; H. F. M ü l l e r, »Plotinos über die Vorsehung«, Philologus LXXII (N. F. XXVI), 3, S. 338 ff. Für Philon kommt in Frage P. B a r t h, »Die stoische Theod. bei Philon (in den M. Heinze zum 70. Geburtstage gewidmeten philos. Abhdlg.), Berlin 1906.

gelegten Grunde weiter und scheut sich nicht, dabei von »außenstehenden« heidnischen Philosophen zu lernen. So kommt es, daß Augustins Theodizee das vollendetste Gemenge von stoischen und neuplatonischen Ideen darstellt, während auf der anderen Seite in den Schriften des Eusebios, z. B. in der aramäisch erhaltenen Theophanie, des Dionysios, Theodoret, Titus von Bostra und besonders in den Werken der kappadokischen Bischöfe Basileios und Gregor von Nyssa nicht nur die stoische Theodizee deutlich zu verspüren, sondern sogar ein bestimmter Zusammenhang mit Poseidonios sicher nachweisbar ist. Augustin und Gregor von Nyssa, bzw. sein großer Lehrer Origenes, bilden die beiden Höhepunkte in der Tradition der christlich-griechischen Theodizee. Sie haben nicht nur die antike Gottesrechtfertigungslehre in weitestem Umfange in ihr Lehrgebäude eingegliedert, sie haben ihre Theodizee auch darüber hinaus durch ihre Erlösungslehre, durch Christologie und Eschatologie zu stützen und zu krönen versucht.

Eine Untersuchung, die sich die Aufdeckung der Beziehungen zwischen hellenistischer und altchristlicher Gottesrechtfertigungslehre zur Aufgabe gesetzt hat, wird daher das Problem nicht nur in seinen beiden Teilen, dem positiv-dogmatischen und dem negativ-apologetischen, zu behandeln haben, sondern auch darüber hinaus die Christologie und Eschatologie in ihren Beziehungen zur Gottesrechtfertigungsfrage einer kurzen Betrachtung unterziehen müssen.

I. Der positiv-dogmatische Teil.

Die Frage der Theodizee hat die Behauptung zur Voraussetzung, daß die Welt eine Stätte des Uebels und Leidens sei, daß von einer gerechten Verteilung der Lose kaum die Rede sein könne und mithin der Wert der Welt nicht anzuerkennen und ihr Urheber nicht zu loben sei. Aber das Endurteil über den Wert oder Unwert der Welt muß sich wieder auf das Urteil über ihren Zweck stützen; denn nur dann kann die Welt als schlecht erklärt werden, wenn sie ihrem Zwecke nicht entspricht oder diesen gar verfehlt. Von einem Weltzweck aber kann man wieder nur reden, wenn man einen einzigen intelligenten und das Beste wollenden Urheber annimmt; denn nur ein selbstbewußtes, persönliches Wesen kann Zwecke setzen. So muß also jeder Gottesrechtfertigung letzthin ein positiv-dogmatischer Teil vorangehen, der es einmal mit dem Beweise von der Existenz eines göttlichen Wesens und sodann mit dem Nachweise der Zweckmäßigkeit der Welt zu tun hat.

Der Aufbau der uns erhaltenen Theodizeeabhandlungen entspricht die-

sen theoretischen Erwägungen tatsächlich. So beginnt Seneca seine an Lucilius gerichtete Schrift über die Frage, warum dem Guten so oft Uebel begegneten, mit dem Nachweise, daß es eine Vorsehung gebe; Cicero verfährt in De nat. Deor. genau so, während christliche Autoren ihre Abhandlungen vielfach mit einer Widerlegung der Polytheisten oder Atheisten eröffnen, wie z. B. Lactantius in seinen Institutionen. Er sucht vorab den Polytheisten gegenüber die Einheit Gottes zu begründen und tritt damit der manichäischen Ansicht entgegen, daß eine ewige Materie vorauszusetzen sei. Eusebios, der in seiner Theophanie den dogmatischen Teil einer Theodizee als Vorlage benutzt hat, stellt gleichfalls an den Anfang die Bekämpfung derer, die die Existenz Gottes leugneten oder mehrere Götter annahmen. Auch Theodorets Schrift »Ueber die Vorsehung«, Nemesios' Kap. 42 ff., Gregors »Große Katechese« und Basileios' Schrift, »daß Gott nicht Urheber des Schlechten ist«, bieten dasselbe Bild. Die Abhandlungen der Kappadokier — auch sonst nach Inhalt und Form oft übereinstimmend — geben vor Eintritt in die Behandlung der eigentlichen Aufgabe die Bedingungen an, die für das Zustandekommen der ganzen Gottesrechtfertigungsfrage unerläßlich seien, und betonen die Notwendigkeit, vorweg eine gemeinsame Grundlage für die nachfolgenden Auseinandersetzungen zu finden. Gregor sieht diese einzig und allein in dem Bekenntnis zum Monotheismus (12 c f.) und wendet sich nachdrücklich gegen den Polytheismus wie gegen den Atheismus (vgl. Diekamp S. 205 ff.). Diesem will er die kunstvolle und weise Weltordnung, in der sich eine über dem All stehende Macht offenbare, vor Augen führen, während er dem Polytheismus gegenüber in erster Linie auf die für Gottes Wesen unbedingt erforderliche Vollkommenheit, die keine Mehrheit von Göttern zulasse, aufmerksam macht [1]. Gregor

[1] Diese Vollkommenheit muß sich zeigen in der Macht, der Güte und Weisheit, in der Gerechtigkeit, Unvergänglichkeit und Ewigkeit Gottes (12 B ff.). Auch die Form dieses Nachweises wird angedeutet: man muß von der Annahme ausgehen, es gebe mehrere Götter. Dann müßten diese entweder in den angegebenen Beziehungen gleich oder ungleich sein. Gleich können sie nicht sein, so muß man Gregors Gedanken ergänzen, denn dann läge kein durchsichtiger Grund vor, mehrere Götter anzunehmen, und der Begriff der Vorzüglichkeit, der dem Wesen der Gottheit innewohnt, fiele weg. Sind sie aber an Macht und Güte und den anderen Eigenschaften ungleich, dann würden von den einzelnen göttlichen Wesen Verhältnisse wie schlechter, besser, früher oder später, mehr oder weniger ausgesagt werden müssen, und damit würde der Begriff Gottes aufgegeben werden. — Vgl. über die »Vollkommenheit Gottes« bei den Kappad. Diekamp, Die Gotteslehre Gregors von Nyssa, Münster 1896, S. 204 f. Der Begriff erscheint bereits dogmatisch fixiert, wie aus ähnlichen Definitionen bei anderen K. V. hervorgeht, z. B. bei Arist. Apol. I, 319 (Seeb.), der auch sonst an dieser Stelle große Berührungen

unterläßt es, hier im einzelnen nachzuweisen, wie das zu geschehen hat. Desto häufiger aber wendet er sich im Verlaufe anderer Schriften gegen den polytheistischen Götterglauben und bekämpft ihn ganz im Sinne der apologetischen, auf Xenophanes-Platon zurückgehenden Ueberlieferung [1]). Auch die dualistische Vorstellung der Manichäer scheint Gregor, wie das Kap. 7 zeigt, unter dem Begriff des Polytheismus mitgemeint zu haben. Ausdrücklich bekämpft sie Basileios in seinem Sechstagewerk (II, 1 f.) und wendet sich auch in der anderen Schrift »Daß Gott nicht Urheber des Schlechten« gegen den Dualismus [2]). Hier nennt er die ganze Theodizeefrage mit einem platonischen Ausdruck »eine häufig besprochene Frage« (*πολυθρύλητον ζήτημα*) [3]) und stellt eine Auseinandersetzung in Aussicht, bei der er von einem allgemein anerkannten Grundsatze ausgehen will, den er dann folgendermaßen formuliert: »Es muß dies Eine in unsern Gedanken von vornherein feststehen, daß wir Geschöpfe des guten Gottes sind, der unsere kleinen und großen Angelegenheiten lenkt, daß wir nichts ohne seinen Willen erleiden, und daß in Wahrheit nichts von dem, was uns begegnet, schädlich ist« (332 c). Das ist in kurzen Worten das Bekenntnis zu einem allgütigen fürsorgenden Gotte. Es liegt in der Art der Schrift und der Umgebung, für die sie abgefaßt wurde, begründet, daß Basileios nicht weiter auf diesen kosmologischen Gottesbeweis eingeht, während ihn anderseits z. B. Nemesios und Gregor in seiner Großen Katechese dem ganzen Gepräge und der Bestimmung der Schriften entsprechend ausführlicher gestalten müssen. Wir brauchen ihn im einzelnen nicht weiter zu betrachten. Mit regelmäßiger Sicherheit und der traditionellen platonisch-stoischen Sprache führen die K. V. diesen Beweis nach der stoischen, besonders von Poseidonios beliebten Zweiteilung sowohl aus der Offenbarung Gottes in der sinnfälligen Natur als auch aus der Gottverwandschaft der menschlichen Seele [4]). Nur auf Gregors Große Katechese möchte ich noch mit einigen

---

mit Gregor zeigt. Auch Tertullian adv. Marc. II, 16 und I, 3, 5 entwickelt gegen die Polytheisten den Begriff der göttlichen Vollkommenheit ganz wie Gregor.

[1]) Vgl. II, 629 C; 681 B; 1120 A ff.; Bas. III, 569 A. Weitläufiger Greg. von Naz., teilweise unter ausdrücklicher Nennung Platons: I, 144 C ff.; 504 B; 591 ff.; 656; 660 C ff.; 1205; II, 44 C ff.; 149 C ff.; 336 C ff.; III, 617; 693; 1108. Damit vgl. man z. B. Theoph. ad Autol. I, 1, 6; I, 9 f.; III, 3; 6; 8; II, 2, 1—5.

[2]) 341 C, womit Theophil. ad Aut. II, 4, 8 f.; 10 f.; und Athenagoras p. 22, 12 (Otto) zu vergleichen ist: eine ewige Materie wäre mit Gott gleichartig und gleichmächtig, würde also seine unbedingte Ursächlichkeit, seine »Alleinherrschaft«, aufheben. Weitere Stellen aus den Kappad. bei Diekamp S. 207 ff.

[3]) Auch Eusebios nennt Histor. Ev. V, 27 diese Frage ein *πολυθρύλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα*.

[4]) Vgl. insbesondere K l u t e r s t e i n , Greg. v. Naz. und Nyssa und die natür-

Worten kurz eingehen, um noch einmal an einem Beispiele einen bestimmten literarischen Einschlag zu zeigen. Wie für Gregor die *τελειότης* Gottes sich an seiner Allmacht und Güte, seiner Weisheit, Unvergänglichkeit und Ewigkeit zeigt (12 B), so ist Gott selbst für ihn *ἀναίτιος τῶν κακῶν*, ist der *ποιητὴς καὶ πατὴρ τῶν πάντων*, der *δημιουργὸς τῶν ἀνθρώπων*, dessen *πρόνοια διὰ πάντων διήκει* und die *τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτῇ συνδεῖ τε καὶ συναρμόζει τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοιαν*. Eine wunderbare *διακόσμησις*, eine *διηνεκὴς οἰκονομία* herrscht in der Welt [1]). — Was hier an Eigenschaften Gottes zusammengestellt ist, findet ein Gegenstück in dem Berichte des Diog. Laert. VII, 135 und 147 über die poseidonische Gotteslehre. »*θεὸν δὲ εἶναι*, so heißt es VII, 147, (*Ποσειδώνιος λέγει*) *ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ . . εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων, κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις*. Dann folgen etymologische Erklärungen verschiedener Götternamen, eine Sitte, die auch die christlichen Theologen übernommen haben [2]), und den Abschluß bildet die Bemerkung, daß man

liche Gotteserkenntnis, Straßburg 1902/03, Teil 1 und 2. Ferner Diekamp a. a. O. S. 63 ff. Eine Anzahl wichtiger Stellen, zu denen noch besonders Bousset, Religion des Judentums S. 411 ff., kommt, habe ich a. a. O. S. 230 ff. u. 284 ff. kurz angeführt und verglichen. Verweisen möchte ich wenigstens hier noch besonders auf eine Stelle aus einer hermetischen Schrift, die auch hernach noch mehrmals erwähnt werden muß. Es ist das V. Stück in der Partheyschen Sammlung. Es heißt da zunächst, unter Anspielung auf die neuplatonische Dreieinigkeitslehre: »Mein Sohn Tat, bete zuerst zum Herrn und Vater, dem Einzigen und Nichteinen, von dem der Eine (der Logos) entspringt, daß er dir gnädig sei, damit du den großen Gott erkennen mögest, und auch wenigstens einer seiner Strahlen deinem Verstande leuchte. (Denn) nur der Verstand sieht das Verborgene, weil auch er selbst verborgen ist (Poseidonios). Kannst du, o Tat, mit Verstandesaugen sehen, so wird er dir offenbar werden, denn der Herr erscheint überfließend durch die ganze Welt. (Plotin, z. B. Enn. V, 2, 1). Erkenntnis von ihm zu erhalten, ihn zu sehen, ja auch mit Händen zu greifen (Acta Apost. 17, 27) und sein Bild zu schauen, ist dir vergönnt. Ist dir aber dein Inneres unbekannt, wie soll er dir dann durch deine Augen erscheinen? (Plotin, z. B. Enn. VI, 9, 8 ff.)«. Nach diesen auffälligen Worten folgt nun der echt stoische Gottesbeweis unter Hinweis auf die Himmels- und Lufterscheinungen, die irdischen Dinge und den Menschen. In vielen Stücken erinnert das an Xenoph. Memorab. I, 4, an die Schrift über die Welt Kap. 6, 399 b 14 ff. und Cic. Nat. Deor. II, 18 f., 56.

[1]) Große Kat. 24 D; 37 B; 80 D ff.; vgl. Gronau, S. 143. — Die aus Stoa und platon. Tim. gemischte Sprache ist auch sonst den K. V. nicht ungeläufig, so z. B. Theoph. ad Aut. I, 4, 5; I, 5, 1; III, 9, 1; III, 26, 9; Athenag. p. 13, 7 ff.

[2]) Hier handelt es sich dann natürlich nur um die Erklärung des Wortes *θεός*.

in ähnlicher Weise auch die übrigen Benennungen der Götter erklären könne. Das sind nicht nur die gleichen Anschauungen, nein, auch die gleichen Ausdrücke, wie Gregor sie gebraucht. Selbst die Bemerkung, daß Gott verschiedene Benennungen habe, die sämtlich seine verschiedenen Kräfte kennzeichneten, kehrt in gleicher Ausführung bei Gregor an zwei Stellen wieder. Einmal 21 B f. und dann auch 81 A. An der ersten Stelle heißt es: »Ob jemand diesen Logos, durch den alles geworden ist, Logos oder Weisheit oder Macht oder Gott oder mit sonst einem erhabenen und ehrenden Namen benennen will, darüber wollen wir nicht streiten. Denn was für einen Ausdruck oder Namen man auch erfinden mag, der den Gegenstand bezeichnen soll, das durch die Ausdrücke Bezeichnete ist doch nur Eins, nämlich die ewige Macht Gottes, die das Seiende macht, das Nichtseiende erfindet, das Gewordene zusammenhält und die Zukunft voraussieht«; und ähnlich wiederholt Gregor den Gedanken an der zweiten Stelle: »Ob man die Naturkraft, die sich in jedem Teile des Seienden zeigt und alles in seinem Bestande zusammenhält, Gott oder Logos oder Kraft oder Weisheit nennen oder mit sonst einem Ausdrucke bezeichnen will, der die (der Welt) zugrundeliegende Substanz noch besser bezeichnen könnte, so wollen wir nicht um einen Ausdruck oder einen Namen oder eine Wortform streiten.« Wer würde sich hier nicht an Poseidonios' Worte bei Seneca Nat. Quaest. II, 45 erinnern, wo es in einer fast persönlichen und darum jener christlichen eng verwandten Fassung des Gottesbegriffs heißt, Jupiter sei der Lenker und Wächter des Weltalls, die Seele und der Geist der Welt, auf den jeder Name passe! »Willst du ihn Schicksal nennen? Du hast nicht Unrecht; er ist's, von dem alles abhängt, er ist der letzte Grund von allem. Willst du ihn Vorsehung nennen? Mit Recht; denn er ist's, durch dessen Rat die Welt versorgt wird. . . . Willst du ihn Naturkraft nennen? Du irrst dich nicht: denn er ist's, von dem alles stammt, durch dessen Hauch wir leben. Willst du ihn Weltall nennen? Auch das ist recht; denn er ist dieses Ganze, das du siehst . . .«

Diese Doxologie hat ihre Geschichte. Ihr Ausgangspunkt liegt in den

---

Am häufigsten ist die Ableitung von *θέα, θεᾶσθαι*, so Greg. Nyss. I, 861 B; II, 121 D; 1108 B; Naz. II, 128; Bas. IV, 265 A; — Plut. De Is. et Os. Kap. 60. — Greg. Naz. gibt mit Beziehung auf Plat. Krat. 397 D die Herleitung von *θέειν* oder unter Berufung auf Deuteron. 4, 24 von *αἴθειν* (II, 152 D ff.; vgl. Ullmann S. 225; ebenfalls auch Theoph. ad Autol. I, 4, 2), während Bas. mit Theoph. a. a. O. seine Meinung dahin ausdrückt; *παρὰ τοῦ τεθεικέναι τὰ πάντα* (so schon Herodot II, 52) *ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα ὁ θεὸς ὀνομάζεται* (IV, 265 A). Vgl. auch Clem. Alex. Strom. I, p. 337. Ferner ist eine große Anzahl Stellen in der Ottoschen Ausgabe des Theophilos S. 12 ff. gesammelt.

Worten des platonischen Timaios (28 C), daß man den Schöpfer und Vater des Alls nur unter Schwierigkeiten auffinden, unmöglich aber ihn in einer allen verständlichen Weise verkünden könne. Die vollendetste Form hat ihr Goethe gegeben, in den Worten Fausts, in denen er nach einem Ausdruck ringt für das höchste Wesen, das er nur fühlt: »Nenn's, wie du willst, nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!« Der eigentliche Schöpfer der Doxologie selbst aber ist Poseidonios. Das beweist, abgesehen von der Nachricht bei Diog. Laertios u. a. der Anfang des 7. Kap. aus der Schrift »über die Welt« oder jene eben angeführte Stelle aus den Nat. Quaest. Senecas (II, 45). Auch sonst gehen gerade bei Seneca noch einige hierher gehörende Ausführungen auf Poseidonios zurück. So vor allem Cons. ad Helv. 8, wo Varro (d. h. Poseidonios) sogar als Quelle genannt wird, und De benef. IV, 7 f., wo es gegen Schluß in voller Uebereinstimmung mit Gregor heißt: »So oft du willst, kannst du ihn, den Urheber unserer Welt, anders benennen. So kannst du ihn Natur nennen oder Verhängnis oder Schicksal: es sind lauter Namen einer und derselben Gottheit, die nur ihre Macht verschiedenartig ausübt.« Ueberhaupt hat diese ganze Fassung des Gottesbegriffs mit Poseidonios' Prägung eine weitreichende Ausdehnung erfahren. So wird auf ihn auch eine Stelle in der hermetischen Schrift De nat. deorum, die sich in der Teubnerschen Ausgabe der Werke des Apuleius von Madaura (Vol. III, S. 55 ed. P. Thomas) findet, zurückzuführen sein [1]), und an Poseidonios wird man auch in erster Linie bei den pseudoklementinischen Rekognit. V, 29 (138) zu denken haben. Das Wort »Gott«, heißt es hier, sei nicht eine Benennung für Gott, sondern den Menschen einstweilen nur gleichsam an Stelle einer passenden Bezeichnung eingeräumt. »Denn

[1]) Es ist dies eine lat. Uebersetzung und Rezension des hermetischen Asklepios-Dialoges λόγος τέλειος, der von Lactantius Inst. IV, 6 und VII, 18 unter diesem Titel angeführt und auch dreimal von Laurentius Lydus zitiert wird. Sie steht in Beziehung zu den Poimanderstücken V—X bei Parthey, worüber Zielinski, Hermes und Hermetik, im Archiv f. Religionsw. 8 (1905) S. 335, Anm. 1 zu vergleichen ist, und auch Norden, Vergilkommentar [2], S. 45. Im 5. Kapitel dieser Stücke heißt es denn auch gegen Schluß: »Gott ist der verborgene, der offenbarte, dem Verstande und den Augen sichtbare und doch unerklärliche . . . Er hat alle Namen, weil alles von einem Vater ist, aber eben darum hat er auch keine Namen, weil er aller Vater ist.« Engere Beziehung zu Poseidonios hat auch noch Plut. De Is. et Os. 67 p. 378 A. — Darüber, daß Gott namenlos und unnennbar sei, vgl. auch noch Plot. Enn. V, 3, 13; Greg. v. Nyssa II, 760; Diekamp S. 182 f.; 185 f.; über Greg. v. Naz. Ullmann S. 225; ferner Eus. Theoph. I, 21. Andere Stellen bei G e f f c k e n, Zwei christl. Apologeten, S. 38 f., wo besonders Arist. Apol. I, 319 herangezogen ist.

magst du Gott ‚Licht' nennen oder noch herrlicher als dieses sichtbare Licht, magst du ihn als eine alles überragende Substanz bezeichnen oder ihn Verstand, Güte, Leben oder sonst irgendwie benennen, das Wesen Gottes wird dadurch nicht getroffen« (II, 56). Mit dieser Stelle nähern wir uns der christlichen Literatur. Schon vor Gregor hat Clemens Alexandrinus ganz entsprechende Gedanken entwickelt, einmal Strom. V, 587 ff. (vgl. auch Pädag. I, 118) und sodann Strom. V, 695 (Kap. 12, p. 121). Hier heißt es, Gott sei namenlos; denn wenn wir ihn auch das Eine, das Gute, Verstand oder das Seiende schlechthin oder Vater, Gott, Schöpfer oder Herr nennten, so täten wir das nicht, als ob wir dadurch seinen Namen aussprächen. Nicht diese einzelnen Namen bezeichneten Gott, sondern alle zusammen wiesen auf die Macht des Allmächtigen hin [1]).

Für Gregor an Poseidonios zu denken, hindert uns nichts. Kommt doch an der ersten der beiden Stellen unmittelbar nach den angeführten Worten auch noch ein anderer echt poseidonischer Gedanke zum Ausdruck. Gregor geht nämlich, sicherlich dem Gange seiner Vorlage entsprechend, von dem Nachweise des Vorhandenseins eines Gottes auf seine Tätigkeit im Kosmos über und schildert die sich im All, besonders am Menschen

[1]) Schon bei Theoph. ad Autol. I, 3 heißt es: »Das Wesen Gottes läßt sich nicht mit Worten umschreiben. Denn wenn ich ihn »Licht« nenne, nenne ich nur etwas, das er schuf; wenn ich ihn Verstand nenne, rede ich von seiner Denkkraft usw., wobei u. a. an Bezeichnungen Gottes noch aufgezählt werden: Vernunft — Tugend, Geist — Weisheit, Kraft — Macht, Vorsehung — Güte. Vgl. auch Kap. 7; ferner Just. Dial. c. Tryph. 61; 2, 204; Apol. II, 6; dann weiter Orig. c. Cels. V, 5; Greg. Naz. or. 34. Auf diese Tatsache, daß wir Gott nicht durch Begriffe erkennen können, die doch nur leerer Schall seien, begründete Eunomios seine Lehre von der unmittelbaren, durch sich selbst erfolgenden Gotteserkenntnis. Vgl. Bas. adv. Eunom. 1, 7 p. 520 (Migne); 522 ff.; I, 10, p. 533. — Auch bei den lat. Vätern finden sich gleiche Erwägungen. So Minucius Felix (ed. Baehrens 1886) Octav. Kap. 18: »Verlange keinen Namen für Gott!« »Gott« ist sein Name.« — Wenn du ihn »Natur« nennst, so könntest du ihn für fleischlich halten, wenn »König«, dann könnte er dir als irdisch erscheinen, wenn »Herr«, so könntest du ihn für sterblich halten. Nimm alle diese Namen weg, dann erblickst du seine Herrlichkeit.« Augustin De civ. dei IV, 10 ff. (wohl aus Varro-Poseidonios) hält die einzelnen römischen Götter nur für verschiedene Bezeichnungen der einen, das Weltall mit Leben erfüllenden Kraft. Auch »Von der christl. Lehre« I, 6 oder Ep. 16 [48] (Migne P. Lat. 38 Sp. 82) oder De ord. l. 2, c. 12 ist zu vergleichen. Endlich auch Max. Tyr. XVII, 9; besonders VIII, 10: »Gott ist der höchste Gesetzgeber. Er hat keinen Namen, ist mit Worten nicht auszusprechen, mit Augen nicht zu sehen; wir können sein Wesen mit keinen Sinnen begreifen. Daher halten wir uns an Worte über ihn, an Namen und Bilder.« Zur Sache vgl. noch Binder, Dio Chrysostomos und Poseidonios, Tüb. Diss. 1905, S. 75, wo in Anm. 2 weitere Literatur angegeben ist.

offenbarende Zweckmäßigkeit und Schönheit. Das sollte ja, wie wir sagten (S. 18), der 2. Teil des positiv-dogmatischen Abschnitts sein, daß man sich ein Urteil über die Zweckmäßigkeit der Welt bilde, um zu einem solchen über ihren Wert oder Unwert zu gelangen. Von Zwecken der Welt kann aber nur die Rede sein, wenn die Welt einen Endzweck hat. Der Mensch mißt solchen Endzweck naturgemäß an seinen eigenen Zwecken. Das sehen wir deutlich an der Zwecklehre der griechischen Philosophie, die von den christlichen Kirchenvätern übernommen wurde. Alles, was unter dem Menschen steht, hat den Zweck, ihm zu dienen; auf seine Glückseligkeit ist alles angelegt; die ganze Schöpfung hat ihren Endzweck im Menschen. Im Menschen selbst wieder ist alles auf seinen Geist bezogen und hat diesem zu dienen, und der menschliche Geist wieder sucht seinen Endzweck im Erkennen und Finden, im Genuß des Göttlichen [1]). So baut sich die Welt in einem Stufenreich der Zwecke auf, und alle Zwecke stimmen endlich zu einem einzigen Zwecke zusammen. Denn die Natur hat ihren Zweck nur insofern im Menschen, als der Mensch seinen eigenen in Gott hat. Gott ist das Ziel aller Dinge. Wie alles von ihm ausgeht, so kehrt auch alles wieder in ihn zurück. Das ist stoische und christliche Anschauung, und die Vorstellung von der Stufenleiter der Zwecke bildete auch den Kern der Ausführungen Gregors an der letztgenannten Stelle, Große Kat. 21 C. Wie schon sämtliche Tiere ihrer Lebensart entsprechend ausgestattet sind, so daß ihre Körperbildung die einen zum Aufenthalt im Wasser, die anderen zu dem in der Luft befähigt, so mußte auch dem Menschen in der Vernunft etwas Göttliches beigemischt werden, da er zum Genusse der göttlichen Güter bestimmt war. »Denn wie das Auge durch das von Natur in ihm liegende Licht mit dem Tageslichte in Gemeinschaft steht, indem es durch seine natürliche Kraft das Verwandte an sich zieht, so mußte auch der menschlichen Natur etwas dem Göttlichen Verwandtes beigemischt werden, damit sie

---

[1]) Vgl. z. B. die Ausführungen W. Jaegers, Nemesios v. Emesa, S. 120 ff. und Gronaus, Poseidonios S. 150 ff.; 156 ff.; 170 ff., so daß ich mich hier beschränken kann. Nur noch einige wichtige Einzelstellen: Justin, Apol. I, 10; Irenäus V, 29, 1; Diod. v. Tarsus (Harn.) 133, S. 140 und besonders Lact. Epitome 69 = Inst. VII, 4 ff. (nach Poseidonios): »Gott hat die Welt nicht für sich geschaffen, denn er bedarf ihrer nicht und kann auch ohne sie sein. Er schafft sie für andere Wesen. Diese aber sind geschaffen für den Menschen; denn dieser ist es, dem sie zum Gebrauch und zum Genuß dient. Den Menschen dagegen hat Gott geschaffen für sich in dem Sinne, daß der Mensch da ist, damit er Gottes Werke und aus diesen Gott selbst erkenne und ihm seine Huldigung und Verehrung darbringe. Deshalb . .« (folgt Nachweis der zweckmäßigen Ausstattung). Endlich noch Ambros. Hexaem. I, 5; Athenag. De resurr. 12; Tertull. Apolog. 17.

wegen des einander Entsprechenden zu dem, was ihr verwandt, ihr Verlangen habe.« Das ist das Gleichnis vom sonnenhaften Auge, das Poseidonios verwendet hatte, um dadurch die Fähigkeit der Seele zur Gotteserkenntnis zu erklären. Ich habe a. a. O. S. 170 ff. ausführlicher darüber gesprochen. Nachtragen ließe sich u. a. noch die Anm. auf S. 319 in der Gehrichschen Uebersetzung von F. Cumont's »Orient. Relig. i. röm. Heidentum«, sowie auch die umfassende Behandlung, die L. Weniger in den Neuen Jahrb. 1917, 4. Heft, 1. Teil, S. 238 ff. dem Gedanken gewidmet hat, und für die Kappadokier noch Diekamp S. 60 f. und Ullmann S. 220 f. Lehrreich ist einmal, daß auch hier wie vorhin der Weg von Poseidonios zu Goethes Mystik führt (Zahme Xenien III), und ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, daß es auch in jener gleichfalls vorhin angeführten hermetischen Schrift »Asklepios« in engster Uebereinstimmung mit Gregor heißt (S. 43, 15 ff.): »Da Gott wußte, daß der Mensch nicht zu allen Dingen Liebe haben könne, wenn er ihn nicht mit einer irdischen Hülle umgebe, umgab er ihn damit und mischte ihn aus beiden Naturen zu einem Ganzen zusammen. Er bildete ihn aus Leib und Seele, d. h. aus Ewigem und Sterblichem, damit das so gebildete Geschöpf seiner zweifachen Abstammung nachgehen und sowohl Himmlisches bewundern und verehren, als auch die Erde bewohnen und beherrschen könne«[1]. Aber nicht nur am Menschen, dem Mikrokosmos, zeigt sich die gottgesetzte Zweckmäßigkeit, ebenso tritt sie uns auch am Makrokosmos entgegen. Er ist in seiner bis in die kleinsten Einzelheiten vorzüglichen Einrichtung das Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit des Logos. Mit einer nicht zu verkennenden Ausführlichkeit behandelt gerade Gregor wieder diesen Punkt in seiner Großen Katechese, und zwar besonders in den beiden ersten und im 5. Kapitel. Nicht nur ist hier die philonische Logoslehre in ihrer ganzen stoischen Färbung noch deutlich zu erkennen, sondern man kann sogar daran, daß er am Eingange des ersten Kapitels von den außerhalb des christlichen Glaubens Stehenden spricht, die auch einen Logos Gottes angenommen hätten, sehen, daß er sich der Herleitung seiner Logoslehre aus der Stoa selbst durchaus bewußt gewesen ist.

Gregor wird nicht müde, das Walten des Logos in der Welt zu preisen,

[1]) Auf diesen Schlußsatz, der auf die Frage Antwort gibt, warum Gott überhaupt den Menschen geschaffen habe, komme ich später ausführlicher zu sprechen. (Vgl. S. 71 ff.) Dort wird auch der Asklepiosdialog wieder herangezogen werden müssen. Uebrigens kommt in diesem Dialoge auch S. 45, 5 ff. eine der obigen sehr ähnliche Stelle vor, die mit einer genaueren Ausführung vom Menschen als Mikrokosmos endet. Die Schrift bedürfte dringend einer Analyse. Vgl. auch Lact. Inst. div. VII, 13.

sein *ἀγαθὸς ὁ κόσμος* zu wiederholen (so 16 A, 21 A) und ähnlich wie Cicero im 2. Buche De nat. deor. die im All herrschende Zweckmäßigkeit zu schildern. Gott wirkt das Gute, weil er nicht anders kann, so meinte schon Plato (Tim. 30 B), so sagte auch die Stoa [1]). Güte ist seine Natur, Ziel seiner Werke das Glück der Menschen, sagt auch Gregor (25 C). Eine einzige, aus der Mischung entgegengesetzter Elemente entstandene Harmonie durchweht das Ganze. — Von einem Nachweise, daß es sich bei Gregor in der Hauptsache nach Form und Inhalt um stoische Gedanken handelt, kann ich um so mehr absehen, als ich in meiner Besprechung von Greg. De hom. op. und Bas.' Rede *πρόσεχε σεαυτῷ* S. 146, 1; 193; 216 f.; 283 die Beispiele eingehender behandelt habe. Hinweisen ließe sich hier nur kurz auf die *συμπάθεια ἐν διεστῶσιν*, wie sie Sextus adv. Math. IX, 78 f., die Schrift 'Ueber die Welt' im 5. Kap. oder auch Sen. Nat. Quaest. VII, 27, 3 ff. aus Poseidonios vortragen. Zum Teil sind die Anklänge sogar wörtlicher Art und vertragen durchaus eine Gegenüberstellung:

Greg. 25 c: *ὥσπερ ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐναντιώσεως ἐπινενόηταί τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη . . . καὶ οὕτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἱρμὸν διαλυούσης, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεταί τις κατὰ θείαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον*

περὶ κ. 396 b 7 ff.: *ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνέστηκεν ὁ κόσμος . . . καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον . . καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν . . διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων ἀρχῶν (= στοιχείων) κράσεως μία διεκόσμησεν ἁρμονία* . . Sen. N. Qu. VII, 27, 3: mundus, nonne ex diversis compositus est? . . . non vides, quam contraria inter se elementa sint? tota haec mundi concordia ex discordibus constat . . . [2]). Sen. De otio 5: in media

---

[1]) Außer den von mir a. a. O. S. 100 ff., 146 ff. angeführten Stellen nenne ich noch aus Bas. Theodizeeabhandlung 344 A und 349 A, aus der lat. Rezension des Asklepiosdialogs noch S. 64, 21, wo Gott als der Spender und Geber aller Güter in längeren Darlegungen gefeiert wird. — Zu dem Gedanken, daß in allem der Logos walte, kann ich, abgesehen von den Stellen, die ich a. a. O. S. 114 f angeführt habe, auf pseudoklem. Rekog. VIII, 34; 39; auf Orig. in Joh. XX 308 ff., auf Greg. Nyss. I, 73 A ∽ Bas. Hex. V, 4 (101 B) verweisen.

[2]) Andere Stellen bei Jaeger, Nemesios v. Emesa, S. 74 ff.; 107 ff. Aus den Kappad. habe ich zu Gregors De hom. op. S. 143 f. Beispiele beigebracht, zu denen noch Orig. c. Cels. V, 544; 551; 554 f. kommen. Vor allem aber beachte man den stoischen Charakter der Worte Philons De cherub. II, 58; De somn. V, 156 und 158. — Auch hier läßt sich mit Jaeger wieder an Goethes Faust

μετέχοι, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως . . 41 c: συγκέκραται ἀνθρώπου ψυχὴ τῷ σώματι . . ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς τῆς διανοίας κινήμασιν πάσῃ κατ' ἐξουσίαν ἐφαπλοῦται τῇ κτίσει καὶ μέχρις οὐρανῶν ἀνιοῦσα καὶ τῶν ἀβύσσων ἐπιβατεύουσα καὶ πρὸς τὰ καταχθόνια διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης εἰσδύνουσα.

nos sui parte constituit (deus) et circumspectum omnium nobis dedit, ut sidera prosequi posset (homo) et vultum suum circumferre cum toto . . . cogitatio nostra caeli munimenta perrumpit nec contenta est id, quod ostenditur, scire: »illud«, inquit »scrutor, quod ultra mundum iacet, utrumne profunda vastitas sit an et hoc ipsum terminis suis cludatur«[1]).

II. Der negativ-apologetische Teil.

a) Gott und das physische Uebel.

Der Nachweis von der Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt mußte jedem, der die Wirklichkeit betrachtete, auf den ersten Blick als verfehlt erscheinen. Mit Notwendigkeit mußte sich die Frage aufdrängen, ob denn die zahlreichen Leiden, die offenbaren Mängel und die Sündhaftigkeit der Menschen nicht in schärfstem Gegensatze zu der behaupteten Schön-

erinnern: »Wie alles sich zum Ganzen webt, Eins in dem andern wirkt und lebt! Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen Und sich die goldenen Eimer reichen, Mit segenduftenden Schwingen vom Himmel durch die Erde dringen, Harmonisch all das All durchklingen!«

[1]) Ueber dies stoische Lob der ratio vgl. meine Bemerkung zu Greg. De an. et res. S. 241 ff., wo eine Anzahl Stellen gesammelt ist. Hinzu kommen noch neben Sen. ep. 92; 94; 102; 110; De benef. VI, 23 besonders ein paar Stellen aus hermetischen Schriften. Zunächst Poim. X, 16 = S. 77 P. und XI, S. 96 f. Hier heißt es, die Seele sei das schnellste Wesen. Denn »heiß deine Seele nach Indien gehen, und schneller als dein Befehl wird sie da sein. Heiße sie über dên Ozean wandern, und auch dort wird sie bald sein. Befiehl ihr zum Himmel hinaufzufliegen, und sie braucht keine Flügel, sondern nichts steht ihr bei ihrem Fluge im Wege.« (Man vgl. damit, was Psalm 139, 8 ff. von der Allgegenwart Gottes gesagt ist). Eine andere Stelle findet sich in der Schrift »Asklepios« (Apul. Mad. ed. Thomas, vol. III, S. 41, 1): »Der Mensch steigt vermöge der Schärfe seines Geistes in die Tiefen des Meeres hinab, selbst der Himmel erscheint ihm nicht unendlich hoch, denn er mißt ihn gleichsam aus nächster Nähe durch seinen Scharfsinn. Die Spannkraft seines Verstandes verwirrt kein Dunkel der Luft, keine Dichtigkeit der Erde hindert seine Arbeit, keine Tiefe des Wassers stört seine Fernsicht.« Auch Lact. Inst. VII, 5 f.; 8; Theodoret über die Vorsehung, Buch I; Ps. Longinos »Ueber das Erhabene« Kap. 35 wissen den menschlichen Verstand so zu preisen.

heit und Harmonie der Welt stünden. »Denn«, so sagt Bas. ep. 42 (= IV, 356 B), »den Gütern der Welt sind die Uebel beigemischt, ja die Uebel überragen jene«. Das ist, vom unmittelbaren Standpunkte der Erfahrung aus betrachtet, der erste und allgemeine Eindruck. Ihn haben die Skeptiker den mehr theoretischen Erörterungen der stoischen Theodizee gegenüber mit Nachdruck geltend gemacht. So warf u. a. Karneades (Cic. N. D. III, 31, 76 ff.) die Einzelfragen auf: Wenn die Welt zweckmäßig eingerichtet sein soll, warum hat Gott dann Ungeziefer, Giftpflanzen usw. erschaffen, warum im Wasser und auf der Erde so unendlich viel ins Dasein gerufen, was nur Verderben bringt? Warum sucht uns diese aufs beste sorgende Vorsehung mit soviel Kummer und Elend heim? Warum das endlose Heer von Krankheiten des Leibes und der Seele? Und warum hat die gütige Vorsehung die Menschen fast alle mit Torheit geschlagen und kaum einem das Glück der Weisheit beschieden, während doch die Torheit das größte Uebel sein soll? Warum hat Gott nicht von vornherein diesem fürchterlichen Zustande vorgebeugt, obgleich doch seine angebliche Allwissenheit ihn voraussehen, seine angebliche Güte ihn verabscheuen und seine Allmacht ihn ausschließen konnte? Oder ist vielleicht dies ein Zeichen der gütigen und gerechten Vorsehung, daß es so vielen rechtschaffenen und gottesfürchtigen Menschen herzlich schlecht geht, so vielen Bösewichtern aber gut und den größten in der Regel am besten? Man spricht von der Absicht der Vorsehung, die Guten zu läutern; schön! aber warum sollen nicht die Bösen in allererster Linie der Läuterung bedürftig sein? Was konnte also dem Kyniker Diogenes entgegnet werden, wenn er behauptete, daß das lange und glückliche Leben eines zeitgenössischen Räubers ein sichtbarer Beweis gegen das Dasein der Götter sei? Und in noch lebhafterer, wohl im Altertum kaum überbotener Weise, freilich auch mit rednerischer Uebertreibung, schildert der Rhetor Arnobius bei Tert. adv. gent. II, 77 das Uebel in der Welt. Er findet die Lage des Menschen sogar derart unglücklich, daß er es als eine frevelhafte und gottlose Behauptung bezeichnet, Gott sei der Urheber und Ordner dieser Dinge. Von der Freiheit des Willens glaubt er all diese Unordnungen unseres Lebens nicht ableiten zu können, vielmehr sieht er in Gott den allein schuldigen Teil. Denn wenn Gott, der Allmächtige, nicht verhinderte, was hätte verhindert werden müssen, so machte er dadurch die Schandtat zu seiner eigenen [1]). Schärfer noch als

[1]) Genau dasselbe sagt Prudentius in einem Abschnitte, den Leibniz, »Theodizee«, Abhandlung II, § 151 anführt. Weitere Aeußerungen aus der Antike hat ebenfalls Leibniz a. a. O. § 135; 258; 262 zusammengestellt. Dazu wären u. a. noch zu nennen: Lukian Jup. trag., in dem der Epikureer Damis und der Stoiker

hier ist das Problem nach einer Mitteilung des Lact. De ira dei c. 13 (gegen Ende) von Epikur erfaßt. Ep. stellt die Frage: »Warum hat Gott das Uebel nicht beseitigt?« und gibt als Antwort: »entweder er will nicht, dann ist er nicht heilig und gerecht und gut; oder er kann nicht, dann ist er nicht allmächtig; oder er kann nicht und will nicht, dann ist er schwach und neidisch zugleich; oder endlich, er kann es und will es — aber warum hat er dann die Schlechtigkeit nicht beseitigt?« Auch Greg. v. Nyssa hat diese Gott der Urheberschaft an den Uebeln bezichtigenden Fragen gekannt [1]). In seiner Großen Kat. Kap. 8 (37 B) wendet er sich gegen die, die der göttlichen Allmacht, Güte und Weisheit Vorwürfe machten und sagten, Gott kenne entweder die Zukunft nicht, habe nicht gewußt, daß der Mensch in Sünde fallen werde, oder, wenn er das gewußt und den Menschen dennoch geschaffen habe, so sei er vom Bösen nicht frei zu sprechen. Aber auch wenn er diese Formulierung nicht zu seiner eignen machen und von Gott weder den Begriff der Allwissenheit noch den der Güte und Weisheit trennen kann, die Frage nach der Ursache des Bösen ist doch so zwingend, daß auch er im Hinblick auf die Sünde ausruft: »Wo ist die Gottähnlichkeit der Seele? Wo die Schmerzlosigkeit des Körpers? Wo die Ewigkeit des Lebens?« (24 A). »Woher die Krankheiten, Todesfälle, Schiffbrüche, Kriege und Seuchen, wenn Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt ist?« so fragt in bezug auf die physischen Uebel Bas. III, 332 B und 345 C mit jener Frage, die in der Polemik der Akademiker nach Lact. De ira dei Kap. 13 (Arnim frgm. 1172) den Stoikern vorgelegt

Timokles sich über die Vorsehung streiten; aus Lucretius II, 167 ff. und V, 196 ff. Ferner auch Tert. De praescr. haer. 7, 2, 9; Min. Felix, der in seinem Octavius c. 5 f. den Heiden Caecilius vom Standpunkte des Skeptikers aus behaupten läßt, daß wir es angesichts der täglichen Erfahrungen als durchaus ungewiß betrachten müßten, ob die Welt überhaupt durch eine göttliche Vorsehung regiert werde. Zum Ganzen vgl. noch Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums (1909), S. 8 ff. Vgl. auch Zeller III, 1 S. 428 ff.; 506 ff.

[1]) Dasselbe u. a. auch Tertullian in Hermog. c. 10 und 14. Ebenfalls Theodoret, Ueber die Vorsehung, Rede I. Auf die Fragen: »Warum schuf Gott die Wesen, wenn er nicht Sorge für sie tragen will? Kann er und will nicht? Oder will er und kann nicht?« gibt er gleich die Antwort und hebt kurz hervor: 1. daß Gott es kann, hat er durch die Tat bewiesen; 2. daß er es auch will, beweist uns ebenfalls sowohl ein Blick auf die Natur als auch folgende kurze Ueberlegung: Warum sollte Gott seinen Geschöpfen, die er aus Liebe und Güte geschaffen hat, seine Vorsehung jetzt entziehen? Weil er neidisch ist? Das ist Gott nicht! Denn warum sollte er auf die Geschöpfe neidisch sein? Etwa ihrer Größe wegen? Er, der unendlich groß ist? Oder ihrer Schönheit wegen? Aber niemand beneidet doch deswegen das, was er geschaffen hat! Also sorgt Gott auch für seine Geschöpfe.

wurde. Auch in den pseudoklem. Rekognit. II, 54 will der Skeptiker Simon aus dem Vorhandensein der Uebel die Folgerung ziehen, daß der Schöpfer der Welt entweder ohnmächtig ist, da er das Schlechte nicht bessert, oder selbst schlecht, wenn er das Schlechte nicht beseitigen will, und III, 15 fragt er: »Wenn Gott alles geschaffen hat, woher rührt dann das Uebel?« Was aber Petrus hier auf diese Frage hin als Behauptung aufstellt, daß nämlich in allem die göttliche Vorsehung, durch die die Welt regiert und gelenkt wird, keine Schuld treffe (IV, 8), das stellen u. a. auch Greg. u. Bas. in natürlicher Beziehung zu ihren Nachweisen von der guten und zweckmäßigen Einrichtung der Welt in dem platonischen *θεὸς ἀναίτιος* an den Anfang ihrer Untersuchung und schärfen es immer wieder von neuem ein [1]).

Der Behauptung folgt der Beweis. Man beginnt dabei mit der Frage nach dem Wesen des Uebels. So eröffnet Plotin Enn. I, 8 seine Erörterung über den Ursprung des Bösen mit den Worten: »Die Untersuchung, woher das Böse gekommen ist, dürfte passend mit der Frage beginnen, was eigentlich das Böse und die Natur des Bösen sei«, und so beginnen Bas. und Gregor ihre Untersuchung gleichfalls mit der Frage, was unter Uebel zu verstehen sei. Während Plotin die Uebel in metaphysische, moralische und physische einteilt, unterscheiden die Kappadokier mit der Stoa nur zwischen moralischem und physischem Uebel, oder, wie sie sich ausdrücken, zwischen objektivem und subjektivem Bösen, zwischen dem, was von Natur und dem, was nur unserm Gefühle und unserer Vorstellung nach ein Uebel ist [2]). Beide sind sich darüber einig, daß man das Gute und Böse nicht nach den sinnlichen Eindrücken beurteilen dürfe, daß die Natur des sittlichen Guten nicht nach dem Angenehmen des körperlichen Genusses zu bestimmen sei, und daß es darum auch außer dem sittlichen Bösen kein wahres Uebel gebe (Bas. 337 D) [3]).

Mit dieser Unterscheidung der Uebel war ein Hauptargument gegen das physische Uebel bereits gegeben. Wir begegnen ihm oft in der stoischen Literatur. Es besteht eben darin, das Vorhandensein des physi-

---

[1]) Eine Anzahl wichtiger Belegstellen aus der Stoa ist von Praechter, Hierokles S. 16 f., gesammelt.

[2]) Bas. 333 A. Dieselbe Unterscheidung bei Greg. Gr. Kat. Kap. 8 = 37 C/D. Ueber das Vorkommen dieser Auffassung bei Tertull. (z. B. De fuga et pers. c. 4) und Arnobius (adv. nat. I, 8) vgl. E. F. Schulze, Zeitschrift für wiss. Theol. 43 (N. F. VIII) [1900] S. 66.

[3]) Ferner Greg. Gr. Kat. 32 C; 41 A; 72 B; 73 A; Belegstellen bei Capelle a. a. O. S. 177 Anm. 23; Bonhöffer, Ethik Epiktets S. 20; Barth, Stoa S. 68. Besonders hebe ich hervor Cic. Tusc. II, 12, 28; De fin. III, 8; Diog. Laert. VII, 95; 102; Stob. Ekl. eth. II, 166. Sen. De prov. 5; De const. sap. 5, 3.

schen Uebels rundweg zu leugnen und es aus der irrigen Auffassung der Menschen herzuleiten. Wie die Tugend nur eine ist, so ist auch das Uebel nur eins [1]). All das, was die Menschen als Uebel betrachten, was sie fürchten und unter dessen Druck sie seufzen, Krankheit, Tod, Armut, Schmerzen und Landplagen wie Erdbeben und Ueberschwemmungen oder was sonst der große Haufe Uebel nennt, sind keine wirklichen Uebel. Wenn sie bei genauer Betrachtung nicht gar die Ursache eines Gutes sind, so sind sie doch gleichgültige Dinge. Große Leiden dauern nicht lange oder machen dem Leben bald ein Ende, und die kleinen sind erträglich. Nur das Laster ist böse, und nur die Tugend ist gut. Das Uebel ist nur so groß, wie wir es anschlagen [2]).

Nun ließ sich aber gegenüber der Wirklichkeit das physische Uebel nicht einfach wegleugnen. Auf die hohe Warte des stoischen Weisen, für den die Widerwärtigkeiten des Lebens nicht vorhanden waren, konnten nur wenige Sterbliche folgen. So ist es erklärlich, daß jener Grundsatz im praktischen Christentum nur geringe Anwendung gefunden hat. Besonders dringend mußte im Hinblick auf die scheinbar ungerechte Verteilung von Glück und Unglück an Fromme und Gottlose eine eingehende Rechtfertigung Gottes erscheinen. Das zeigen die zahlreichen ausführlichen Behandlungen der Frage wie im Buche Hiob, dem 37., 49., 73. Psalm, bei Philo De prov. II, bei Plutarch, Seneca, den pseudoklem. Rekogn., bei Augustin (De civ. Dei I, 8 ff.), Theodoret u. a. Die Argumente, die hier gesammelt und geordnet zur Erklärung vorgetragen werden, sind überliefertes Gut und erscheinen in ihrer Anwendung so

---

1) Die Einheit der Tugend bespricht Greg. v. Nyssa I, 1241 B ff. (auch de virg. Kap. 17). Da diese Stelle wegen ihres stoischen Gepräges von gewisser Bedeutung ist, will ich hier kurz auf sie eingehen. Greg. will an Beispielen erklären, daß die Tugend nur e i n e sei. Das Wort »Gerechtigkeit« in den Seligpreisungen bezeichne jede Art von Tugend, auch die *φρόνησις, ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*. Denn es sei undenkbar, daß eine einzige Aeußerung der Tugend, von den übrigen getrennt, schon an sich die vollkommene Tugend sei. In derselben Weise gibt z. B. auch Plut. De St. rep. 27, 1 es als Chrysipps Ansicht an, daß weder der Mann vollkommen sei, der nicht alle Tugenden habe, noch die Handlung vollkommen, die sich nicht auf alle Tugenden erstrecke. Noch näher steht der Stelle bei Gregor die Bemerkung bei Stob. Ecl. eth. II, 63, 8 ff. (auch Diog. Laert. VII, 125), wo abgesehen von der Grundansicht noch im einzelnen die *φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία* und *δικαιοσύνη* behandelt werden. Vgl. auch August. De trin. VI, 6; Theodoret *περὶ πρ.* or. 6; Bousset, Relig. des Judentums², S. 481.

2) Vgl. hierüber die Ausführungen bei Besprechung des sittl. Irrtums, sowie Bonhöffer, Ethik Epiktets, S. 20 ff.; Gronau, Poseidonios, S. 67 f.; Zeller III, 1, S. 214 ff. An einzelnen Stellen vor allem Sen. cons. ad. Marc. 19; De prov. 5; Marc Aurel II, 11; IV, 23; VI, 9.

mannigfaltig gestaltet, daß eine erschöpfende Behandlung oft unmöglich ist, zumal sie vielfach, aus dem Rahmen der eigentlichen Gottesrechtfertigungslehre losgelöst, einzeln und in abgegriffener Form und Prägung auch in Trost- und Erbauungsschriften auftreten.

Am weitaus häufigsten wurde das Uebel vom teleologischen Gesichtspunkte aus als Folge menschlicher Schuld angesehen, sei es, daß diese Schuld als im unmittelbaren physischen oder daß sie im mittelbaren mehr moralischen Kausalzusammenhang mit dem Uebel stehend aufgefaßt wurde. In dieser Hinsicht Gott zu rechtfertigen, war leicht. Denn es mußte doch offenbar als eine weise und gute Einrichtung angesehen werden, daß die Naturordnung die ihr angetanen Verletzungen durch Gegenwirkung gegen den Uebeltäter selbst wieder gutzumachen suchte. Wird doch so nicht nur die gestörte sittliche Ordnung wiederhergestellt, sondern auch künftiges Unrecht bei dem Bestraften sowohl wie bei seiner Umgebung verhütet, und dadurch bei diesen Menschen Besserung und Läuterung erzielt. So haben die physischen Uebel zunächst nicht nur einen vindikativen, sondern auch einen pädagogischen Charakter.

Das Ursprüngliche an dieser Auffassung war naturgemäß die rein äußerliche rächende Seite der Strafe. Sie geht auf den bei allen Völkern verbreiteten, uralten Rechtsgrundsatz zurück, daß Gleiches mit Gleichem vergolten werden muß. Diese unter Menschen geltenden Strafrechtssätze und die darin wurzelnden Begriffe von Lohn und Strafe übertrug früh religiöses Gefühl auch auf die Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Gott fühlt sich durch die Vergehen des Menschen gegen seine Gesetze persönlich beleidigt und gekränkt und zieht darum den Sünder zur Verantwortung. Das ist die Anschauung im A. T., für das Gott in erster Linie Gesetzgeber und Richter und zwar beides in einer Person ist, und diese Vorstellung des religiösen Sühnebedürfnisses finden wir auch bei den Griechen. Man ist auch hier davon überzeugt, daß jedes Verbrechen göttliche Strafe nach sich ziehe. Solon meint (Elegie 13 Bgk.), Zeus mache es zwar nicht so wie der Mensch, der sofort bei jedem Unrecht seiner Untergebenen dreinfahre; aber verborgen bleibe ihm kein Frevler, und jeder finde seine Strafe. Nur büße der eine früher, der andere später. Diesem Satze, daß dem Frevler die Strafe sicher ist — wir werden im einzelnen hernach noch darauf zurückkommen —, mochte immerhin die Erfahrung recht geben, aber anders schien es doch mit der Belohnung der Guten zu stehn. Daß die Gottheit verbrecherische Hybris nicht duldet, das muß jeder in der Ordnung finden; daß aber auch solche Glücklichen und Hochgestellten, die nichts verbrochen haben, ins Unglück stürzen, das erforderte eine besondere Erklärung. Man dachte sich die Sache so,

daß die Götter allein das Recht hätten, erhaben und ununterbrochen glücklich zu sein. Daher greife der Mensch, der sich in einer ähnlichen Stellung und in ähnlichem ungetrübtem Glücke befinde oder gar darauf Anspruch mache, in ihr Vorrecht ein und fordere dadurch, daß er die dem Menschen durch die Weltordnung gesetzte Grenze überschreite, den Neid der Götter heraus (vgl. z. B. Samter, Relig. d. Griechen, S. 73). Derartige Vorstellungen behielten die Herrschaft auch dann noch, als man im Griechentum die Ansicht von der beschränkten Macht der Götter beseitigt hatte und der griechische Geist für die Durchführung der Idee einer göttlichen Weltregierung fähig geworden war. Aber je mehr man dazu überging, sich die Götter nicht mehr wie die Menschen aus dem Urstoffe entstanden zu denken, sondern als Schöpfer der Welt aufzufassen, um so mehr erweiterte sich auch die Auffassung von der göttlichen Strafe. Da drang auch die Religion bis zu der Ahnung durch, daß Leid auch einen L ä u t e r u n g s- und H e i l c h a r a k t e r tragen könne. Schon Aeschylos sprach es in seinem Agamemnon (176 ff.) aus: »denn zur Weisheit leitet uns Zeus und heiligt das Gesetz, daß in Leiden Lehre wohne«. Noch deutlicher trat dann in der Sophistenzeit die Aenderung in der Anschauung vom Leid hervor. Sophokles' Oedipus und Philoktet zeigen das, und aus Platons Protag. (324 B) hören wir, daß dieser Sophist, der sich vielfach mit Rechtsfragen beschäftigte, den Zweck der Abschreckung und Besserung bei der Strafe in den Vordergrund rückte. Dieser Anschauung entsprach im wesentlichen auch die Platons, und er betont sie sehr stark im Gorg. 525 B ff. bei den Strafen der Unterwelt, die hauptsächlich zum Nutzen der anderen eingesetzt seien. Auch im Tim. 42 und der Rep. II, 379 C ff. hebt er hervor, daß die von Gott gesandten Strafen nicht als ein von ihm gesandtes Uebel aufgefaßt werden dürften, da sie dem Betroffenen auch zur Besserung dienen, also der Anfang eines Gutes sein sollten [1]). Während dieser pädagogische Zweck der Strafe in der jüdischen Auffassung trotz der Versittlichung des Gottesglaubens und des Aufkommens der Vorstellung von der Heiligkeit Gottes sich nicht durchsetzen konnte und erst Jesus mit dem Vergeltungsdogma, das in jedem Unglück eine Strafe Gottes sah, brechen mußte, tritt seit Platon die Wiedervergeltungstheorie wenigstens in der philosophischen Spekulation immer mehr zurück und verschwindet in der stoischen Ethik und der der Diatribe fast ganz. In der Praxis freilich, d. h. in der Strafrechts-

---

[1]) Nach Sen. De clem. I, Kap. 22 f. (vgl. auch De ira I, 19, 7), wo die stoisch-platonische Ansicht wiedergegeben wird, hat die Strafe drei Aufgaben: Die Schuldigen zu bessern, andere zu bessern, und andere durch Beseitigung der Schlechten zu sichern.

lehre, hat sich diese Auffassung erst in der Neuzeit durchgesetzt, und in der Philosophie ist gar bei den Neuplatonikern der Wiedervergeltungsgrundsatz besonders in Verbindung mit der Seelenwanderungslehre wieder voll hervorgetreten.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine erschöpfende Zusammenstellung der großen Zahl von Anwendungen und Gesichtspunkten zu geben, unter denen das physische Uebel in der profanen und christlichen Literatur als Züchtigung Gottes oder als Warnung und Mittel in der Hand der Vorsehung aufgefaßt wird, andere größere Uebel zu verhindern oder einem moralischen Gute zum Siege zu verhelfen. Dagegen möchte ich mit ein paar Worten auf das Vorkommen dieses teleologischen Gesichtspunktes bei den Kappadokiern eingehen, da sich hierbei einige für die Anwendung dieses Arguments lehrreiche Beispiele ergeben.

Es ist zunächst auffallend, aber aus dem Charakter der Schrift als eines wissenschaftlich-dogmatischen Werkes zu erklären, daß Gregor mit dieser mehr populären Erklärung der physischen Uebel in seiner Großen Katechese zurückhält. Vorherrschend ist sie dagegen in solchen Schriften, die auf einen mehr volkstümlichen Ton gestimmt sind, also besonders in Predigten und Reden. So trägt z. B. Greg. v. Naz. seiner Gemeinde solche Gedanken vor, als sie sich einst den Zorn des kaiserlichen Statthalters zugezogen hatte und in schwere Strafe genommen werden sollte (I. 965 ff., bes. 969 B ff.); so sind auch seine Reden, die er nach einer großen Dürre und einem zerstörenden Hagelwetter vor den Einwohnern seiner Vaterstadt gehalten hat, ganz von dieser Auffassung durchdrungen [1]), genau wie Bas. Rede »In Zeiten der Hungersnot« (III, 304 ff.), die einer ähnlichen Veranlassung entsprungen ist.

---

[1]) I, 936 ff. »Sprich«, so läßt er sich 940 B ff. fragen, »woher solche Schläge und Drangsale? Was ist ihr Grund? Etwa eine ungeordnete und unregelmäßige Bewegung des Weltalls ohne jede Führung, eine blinde Unvernunft, wie die törichten Weisen meinen? Oder wird das Weltall, so wie es anfänglich durch Vernunft und Ordnung geschaffen, zusammengefügt und verbunden ist (∽ Plat. Tim. 32 B), auch jetzt noch durch der Vorsehung Zügel gelenkt? Woher kommt Mißwachs, Windschaden und Hagelschlag, woher Pest, Krankheiten, Erdbeben, Meeresstürme und die schrecklichen Zeichen am Himmel? Wie kommt es, daß der Sünder straflos ausgeht, der Gerechte aber Unglück und Drangsal erleiden muß? Ist es eine Prüfung unserer Tugend oder eine Strafe unserer Sündhaftigkeit?« — Nur schwach sind diesen dringenden Fragen gegenüber die Antworten: »Gott belohnt uns durch die Heimsuchung und deren Androhung, er will durch das kleinere Uebel verhüten, daß wir Härteres nötig haben. Besser ist's, jetzt gezüchtigt und gereinigt, als der Strafe in der anderen Welt überwiesen zu werden, wo nicht Reinigung, sondern nur Strafe, nur Vergeltung des hier begangenen Vergehens zu finden ist.«

Gehören solche Ausführungen der Popularphilosophie und der Trostschriftenliteratur an, so stehen außerhalb dieses Kreises die Erklärungen in Bas.' Gottesrechtfertigungsrede. Hier handelt es sich um eine ganz bestimmte Quelle. Das könnte schon die von Bas. eingangs gemachte Bemerkung nahelegen, daß er sich mit seiner Untersuchung einem viel besprochenen Problem zuwende, das zeigt aber noch mehr der planmäßige Aufbau des Ganzen, der an Schriften erinnert wie Senecas De prov. und Plut. De sera num. vind. oder an Philons De prov., an Titus v. Bostra oder Theodoret. Bas. wendet sich nach der Scheidung von physischem und moralischem Uebel der Betrachtung des ersteren zu. Es ist, so führt er 353 A ff. aus, in einer bestimmten Absicht von Gott gesetzt und zu unserm Nutz und Frommen über uns verhängt. Die physischen Uebel sind Strafen in Gottes gerechter Hand, und wie jede Strafe eine auf die Vergangenheit und Zukunft berechnete Maßnahme bedeutet, so sind sie einmal rächende Sühne für begangene Bosheiten, zugleich aber auch uns mahnende und warnende Fingerzeige Gottes. Leiden des Krieges und äußere Beschwerden, wie Hungersnot, Dürre, verheerende Wetter werden zur Züchtigung übergroßer Sündhaftigkeit über Städte und Völker verhängt. Gott nimmt denen den Reichtum, die ihn zu Ungerechtigkeiten gebrauchen, und schickt denen Krankheiten, die gesündigt haben [1]). Aber auch warnen und zur Besserung

[1]) Im einzelnen können die stoischen Belegstellen hier nicht angeführt werden; sie stimmen zum Teil wörtlich mit Bas. überein. Ich verweise auf Capelle S. 174 f.; 178 f., wo Stellen wie Sen. De clem. I, 7; ep. 95; Plut. St. rep. 1040 c; 1050 e genannt werden; ferner Barth, Stoa, S. 217; 240; stoische Theodizee bei Philon S. 27; Praechter, Hierokles S. 27, Anm. 1. Praechter behandelt Stob. Ekl. phys. I, 3, 54 (p. 64 W.) eine Stelle aus Hierokles, die enge Beziehungen zu Bas. 333 B und 337 C f. aufweist. Hierokles: »Hunger und Dürre, verheerende Unwetter und Erdbeben und alles derartige geschieht meist durch gewisse andere natürliche Ursachen, bisweilen wird es aber auch von den Göttern verursacht, wenn nämlich der geeignete Zeitpunkt gekommen ist, die Sünde vieler allgemein und gemeinsam zu bestrafen.« ∽ Bas.: »Hungersnot und Dürre und Unwetter sind gemeinsame Plagen für Städte und Völker, um die übergroße Bosheit zu strafen. Erdbeben und Ueberschwemmungen und alle menschenverderbenden Unfälle, aus welchen Ursachen sie auch herrühren, ereignen sich, um die Ueberlebenden zur Einsicht zu bringen, indem Gott die allgemeine Verderbtheit mit gemeinsamen Strafen ahndet.« Ebenfalls stammt unmittelbar aus stoischer Quelle Euseb. Theoph. S. 121 ff.; 125 (Gr.); Ps.-Clement. Rekogn. V, 27; VIII, 45 f. Auch Diodor v. Tarsus frg. 91 (79); frg. 144 f. Aus den Kappad., für die ich auf Diekamp S. 236 f. verweise, nenne ich vor allem noch Greg. Naz. I, 741, wo sich Greg. zu der Einräumung versteht, Gott habe in seiner Weltregierung die Zügel manchmal etwas gelockert, um die Menschen zu bestrafen, eine Stelle, die ganz den Pseudoklem. Rekog. VIII, 45 f. und Theodoret »Ueber die Vorsehung« or. VII entspricht.

treiben will Gott durch sie. So liegt es in der göttlichen Heilsökonomie begründet, daß Pharao, dessen Herz Gott nach Exod. 4, 21 »verhärtete«, anderen durch seine Grausamkeiten nützlich wurde (340 C), während er selbst wegen seiner großen Bosheit unheilbar war, wie Bas. in eigenartiger Gedankenberührung mit Platon Gorg. 525 C feststellt[1]). Vor allem aber sollen durch Leiden größere physische und hauptsächlich moralische Uebel verhindert werden. Pest, Trockenheit der Luft, Erdbeben und sonstige menschenverderbende Unfälle sollen das Entstehen und Umsichgreifen des Bösen unterbinden, die Ueberlebenden warnen oder, wie die Krankheiten, die Menschen von der Sünde abschrecken. Solche Unglücksfälle sind also nur als Heilmittel zu betrachten, die Gutes wirken sollen (336 C). Wie der Arzt das Gift zur Bereitung heilsamer Arzneien gebraucht, wie er nicht selten an den Gliedern schneidet und brennt und manche sogar fortnimmt, um eine Ansteckung auch der edleren Teile zu verhindern, und man ihm deswegen nicht den geringsten Vorwurf macht, sondern ihn im Gegenteil belohnt, so darf man auch Gott nicht wegen all dieser Uebel tadeln wollen (333 B f., 349 D). Gott, der weise und vorsorgliche Lenker des menschlichen Schicksals, bedient sich eben der Bosheit, um uns zu stärken (εἰς γυμνάσιον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, 349 D) und vor weiterem Unheil zu bewahren. Wenn Gott physische Uebel schafft, so lenkt er in Wirklichkeit den Menschen zum Bessern, so daß sie böse zu sein aufhören und die Natur des Guten erkennen und annehmen. Das Fleisch wird geschlagen, damit die Seele geheilt werde (337 B). Er tut der Ungerechtigkeit Einhalt, bevor sie das Maß überschreitet, wie man einen Strom durch starke Dämme und Wehre bändigt[2]).

[1]) Das Beispiel vom Pharao wird mehrfach in der christlichen Literatur in diesem Zusammenhange gebraucht. Orig. De princ. III, 1, 6 ff. erklärt, Gott habe ihn zu dem Zwecke in seiner Grausamkeit verharren lassen, um zum Heile vieler an ihm seine Macht zu beweisen, und Greg. v. Nyssa III, 189 A zeigt an dem gleichen Beispiele, daß Gott durch ihn die Erziehung des Volkes Israel geleitet habe. Ganz allgemein erklärt Plut. De sera num. vind. c. 7, die Gottheit gebrauche manche Menschen wie Henkersknechte, um durch sie zunächst andere Bösewichter zu bestrafen, ehe sie sie selbst zugrunde richte. Sie habe den Völkern, die einer Bestrafung und Züchtigung bedürften, einen bitteren und unversöhnlichen Tyrannen oder eine harte Obrigkeit geschickt und befreie die Völker nicht eher von dieser Not und Plage, als bis der in ihnen liegende Krankheitsstoff gänzlich hinweggeschafft und der schlafende Keim der Tugend geweckt sei. Und Orig. wieder sagt ebenso allgemein (hom. in Num. XIV, 323 oder c. Cels. IV, 536), daß Gott die Bosheit der Schlechten zum Nutzen des Ganzen verwende. Vgl. auch Philon De prov. II, 641; Theodor. or. V; und über die weitgehende Anschauung, daß Uebel Gutes bewirken, bei Plotin: H. F. Müller a. a. O. S. 205; 210.

[2]) Ueber das physische Uebel als vorbeugende und Heilung bringende Maßnahme

Selbst giftige Pflanzen und Kräuter läßt Gott zu unserm eignen Vorteil zu. Heilen wir doch durch sie die mannigfachsten Krankheiten. Andere Uebel, so z. B. wilde und giftige Tiere, hat Gott gesandt, damit wir daran durch standhaftes, mutiges Ertragen unsere Tapferkeit, Tugend, Ausdauer und Geduld zeigen und bewähren; denn die Welt ist eine Ringschule, ein Feld sittlicher Betätigung [1]).

Ganz besonders war es die Stoa, die die physischen Uebel in diesem Sinne auffaßte. Sie sind Vorbeugungsmittel und dienen zur Uebung und körperlichen wie sittlichen Festigung des Menschen. Gott verwöhnt den Guten nicht. Er nimmt ihn für sich in Arbeit und verhätschelt sein Kind nicht wie eine schwächliche Mutter. Alles Widrige ist im letzten Grunde gut

---

sowie über seine Verwendung als Mittel zum Guten vgl. Capelle, S. 176; 179. Bonhöffer, Ethik Epiktets, S. 20 ff.; Praechter, Hierokles, S. 35; Wendland, Philon über Vorsehung; Barth, Stoa, S. 63 f.; 240. Von christlichen Schriftstellern findet sich diese zu einem Gemeinplatz der Erbauungsliteratur gewordene Ansicht u. a. bei Clem. Paed. I, 113 ff.; 137; 142; 149. Strom. IV, 634; 668; Orig. De princ. II, 5, 1; 3; II, 10; c. Cels. VI, 56; Diod. v. Tarsus frg. 91 (79); 133 f. (123 f.); 149; Ps. Clem. Rek. VIII, 74; — Tit. v. Bostra c. 11; 20—22; Tert. scorp. 5; Lact. Inst. div. II, 8; 12; V, 7; Aug. De civ. dei XVI, 2; XX, 2; De don. pers. 53. — Für die Kappad., bei denen, wie auch sonst allgemein, diese Auffassung gegenüber der von der rächenden Strafe bei weitem überwiegt, vgl. Diekamp S. 40; 256 ff.; Ullmann S. 344; 349. — An Vergleichen werden besonders häufig angeführt 1. der vom Vater, der seinen Sohn züchtigt (Capelle, S. 179; Theoph. ad. Aut. I, 3, 15; Tit. v. Bostra c. 14 (1164 B); Bas. III, 308 C); 2. vom παιδαγωγός Tit. v. Bostra c. 14 (1164 A); Bas. III, 396 B f.; 397 A; 316 B f.; Greg. v. Nyssa I, 652 A f.; I, 1176 B f.; Greg. Naz. III, 68 B f.; Theodoret or. V Schluß. (Die Häufigkeit des Bildes bei christlichen Schriftstellern erklärt sich durch Paulus.) 3. Besonders verbreitet ist das Bild vom Arzte. So u. a. Arnim frg. 1171; 1175 f.; 1181; 1184; Sen. De prov. III, 2; Plot. Enn. IV, 4, 45; pseudoklem. Rek. IV, 11; Orig. De princ. III, 1, 13 f.; II, 10; c. Cels. V, 15; VI, 56; Greg. Gr. Kat. 36 C ff.; 73 D ff.; III, 205; Bas. III, 333 C; 341 D; Greg. Naz. I, 741 C f.; 744 A; Eus. Theoph. 120; 121; 125. 4. Recht verbreitet, namentlich in der christlichen Literatur durch Stellen wie Sirach 2, 5; 1. Petr. 1, 6 f.; 1. Cor. 3, 13, ist auch das Bild vom Golde, das in Feuer geprüft und gereinigt wird. (Sen. De prov. 5, 8; Orid. trist. I, 4, 25).

[1]) Vgl. dazu meine Bemerkungen zu Greg. v. Nyssa S. 154; 158 ff.; 284. Ferner auch S. 100 und 106, wo eine Anzahl Parallelen angegeben sind, die sich leicht vermehren lassen, z. B. Max. Tyr. XXXII, 7 oder Boethius De cons. phil. l. 5 p. 818 ff. (Migne). Siehe jetzt auch H. F. Müller a. a. O. S. 202. Sehr lehrreich sind auch die Bemerkungen, die Bas. Hex. V, 4 bei der Frage nach den giftigen Pflanzen macht. Jedes geschaffene Ding, so sagt er, hat in der Schöpfung eine besondere Bestimmung zu erfüllen, so z. B. auch die giftigen Pflanzen, die entweder den Tieren zur Nahrung dienen oder dem Menschen als Arznei nützlich sind. Auch hat die Natur uns in der Vernunft ein Werkzeug gegeben, schädliche Dinge zu erkennen und uns gegen sie zu schützen.

für die, denen es zustößt, denn »was von den Göttern kommt, das ist alles herrlich und gut« (Plato, Polit. X, 612 E), und »einem guten Manne kann kein Uebel zustoßen« (Sen. De prov. II), »wissen wir doch, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen« (Röm. 8, 28). Deswegen geht es den Bösen und Ungerechten scheinbar so oft nach Wunsch, und ihr Weg, der Weg des Lasters, geht eben und gleichmäßig fort, während die Guten oft einen steilen und rauhen Weg zurückzulegen haben. Das Schicksal sucht sich immer nur die Tapfersten aus, und vor die Tugend haben die Götter den Schweiß gesetzt. Den Steuermann lernt man im Sturm, in der Front den Soldaten kennen. »Marcet sine adversario virtus« (Sen. De prov. II, 5). »Wo der Kampf fehlt, findet kein Sieg statt«, ein Satz, der besonders häufig von Lactantius angewandt ist (z. B. Inst. V, 7; VI, 4). »Wenn man widriges Schicksal«, so sagt Max. Tyr. Diss. V, 5 ff., »unter die glücklichen Begebenheiten mischt, dann kann die Tugend sich besser äußern, und so empfindet man das Glück desto deutlicher. Der Durst macht, daß einem der Trunk, und der Hunger, daß einem das Essen besser schmeckt, und die Nacht verursacht, daß die Augen sich des Sonnenlichts um so mehr erfreuen. Was hätte Odysseus für einen Ruf in der Welt erlangt, wenn er von seinem Unglück frei geblieben wäre? Wie könnte man als Sieger ausgerufen werden, wenn man keinen Gegner hätte?« »Das Gesetz sagt«, so äußert sich ganz ähnlich Plotin III, 2, 5, »das Heil im Kriege widerfahre nur den Kämpfenden, nicht den Betenden. Denn nicht die Betenden gewinnen Früchte, sondern die, welche das Land bearbeiten; und die sind nicht gesund, die nichts für ihre Gesundheit tun« [1]. Zwar liegt die Sache nicht immer so, daß Gott Leiden und Pein zu solchen Zwecken schafft. Oft sind die Uebel auch aus anderen Ursachen heraus entstanden; aber Gott bedient sich nun ihrer [2], und es ist nur ein Beweis für die göttliche Macht und Weisheit, auch solche Widerwärtigkeiten und Leiden zweckmäßig zu gestalten. Somit ist das Böse, wie Augustin De ord. II, c. 7, 23 sagt, »zwar oft gegen die Ordnung, weil es diese stört, aber es ist doch wiederum auch nicht außer der Ordnung, weil Gott das Böse, wenn es einmal da ist, der

---

[1]) Aus der überaus großen Zahl der hierher gehörenden außerbiblischen Stellen nenne ich noch folgende: Platon De leg. X, 902; Plut. Anton. 17; Sen. De provid. 1; 4; 5, 8; 3, 3; De cons. ad. Helv. 13, 4; De tranqu. 10, 4; Ovid. ep. ex Ponto IV, 4, 3; Heroid. 17, 187; trist. I, 4, 25; IV, 3, 75; Horat. Sat. II, 8, 73. Plin. N. Hist. XXVII, 3, 2; Liv. XXIX, 17; Sallust. ad Caes. ep. 1; Amm. Marcell. XVI, 7; XV, 5. Epikt. Ench. 18 usf.

[2]) Z. B. Greg. De hom. opif. Kap. 17 = 189 C f. Ueber Plotin s. H. F. Müller, a. a. O. S. 210. Wir werden bei Besprechung des moralischen Uebels ausführlicher darauf zurückkommen müssen.

Ordnung wieder unterwirft und dem Guten dienstbar macht.« »Gott hätte das Böse auch nicht zulassen können, aber er hat es für besser gehalten, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, als es gar nicht zuzulassen« (Enchir. ad Laur. c. 27). »Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse in ihr sich vorfindet und dem Guten dienen muß (De ord. 1, 7, 18).« So kann man es verstehen, wenn z. B. häufig gerade schlechte Menschen unbestraft bleiben. Gott will sich ihrer als Mittel zur Erreichung eines Gutes bedienen.

Am häufigsten wird dieser Grundsatz von den K. V. bei der Auffassung des Todes verwendet. Ursprünglich war der Mensch in Gottes Idee zur Unsterblichkeit bestimmt. Aber dann kam als Folge der Sünde der Tod. Ihn richtete Gott nun aber so ein, daß er weit eher als ein Gut, denn als ein Uebel angesehen werden kann. Hauptsächlich bei den griechischen K. V. herrscht diese von der paulinischen Strenge sich entfernende Auffassung vor. Wie die Strafe, die Gott verhängt, für sie niemals nur rächende Bedeutung hat und nie lediglich zur Vergeltung dient, sondern stets zur Besserung der Bestraften oder zur heilsamen Einwirkung auf die Umgebung, so ist auch der Tod von ihnen nicht als eine grausame Strafe hingestellt. Vielmehr wird das paulinische Wort intellektuell gefaßt. Beruht die Sünde, wie wir noch sehen werden, für die in hellenischen Anschauungen befangenen christlichen Kirchenväter in einem Fehlen des Intellekts, so kann auch die Folge der Sünde, der Tod, nur intellektuell verstanden werden, und jener Ausdruck des Römerbriefes findet nur auf den geistlichen Tod Anwendung [1]). Der leibliche Tod wird entweder als etwas rein Natürliches oder sittlich Gleichgültiges erklärt, oder aber es wird ihm, wo die Darstellung der Genesis zu sehr wirkt und diese Anschauung nicht durchdringen läßt, ein Heilsmoment nach verschiedenen Seiten hin abzugewinnen versucht und in ihm die Erfüllung einer liebevollen Absicht Gottes gesehen. Das höhere Ziel, dessen Verwirklichung durch ihn angestrebt werden soll, sieht z. B. Greg. v. Nyssa

---

[1]) Schon im 2. Clemensbriefe 1, 6; 1, 4; 2, 5; im Barnabasbriefe 14, 5 f.; 12, 2; 5, 7; 19, 2 und den Briefen des Ignatius (z. B. ad Phil. 5, 2; 8, 1; 11, 1) haben wir diese Auffassung. Vgl. darüber Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern in »Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie« 9, (1905), 2/3, S. 67; 115 f. Sie tritt dann ganz deutlich hervor bei Justin. Dial. c. Tryph. 100; Irenäus adv. haeres. 3, 23, 6; 5, 23, 2; Clem. protr. 74; Orig. in Matth. tract. 13, 9; in Joh. tom. 20, 31; in Gen. hom. 15, 2, wo Origenes auch die Drohung Gottes an den ersten Menschen (1. Mos. 2, 17) auf den geistlichen Tod bezieht. Bei den lateinischen Vätern betrachtete man dann den Tod wieder in paulinischem Sinne als Strafe der Sünde. Vgl. noch Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. 1909, S. 53.

mit anderen christlichen Theologen zunächst in der Erreichung der Seligkeit der Auferstehung, die ohne Scheidung des irdischen Körpers und der göttlichen Seele nicht möglich ist (De an. et res. 81 C; 105 D f.; Gr. Kat. Kap. 8 = 33 B f.). Und wie der Tod ein Scheidepunkt zwischen Seele und Leib ist, so scheidet er auch das Leben in ein diesseitiges und jenseitiges. Nur das Vorspiel für jenes bessere und längere Leben ist dieses vergängliche (Greg. III, 517 C) und der Tod der willkommene Trennungspunkt beider. Denn wir müssen sterben, um zur wahren Gotteserkenntnis gelangen zu können [1]). »Der Tod ist der Anfang der Unsterblichkeit«, sagt Max. Tyr. XLI, 5 in Uebereinstimmung mit Greg. Gr. Kat. 88 D, »eine Geburt in ein folgendes Leben, bei der der Leib zwar nach seinem Gesetze und seiner Zeit vergeht, die Seele aber an den ihr zukommenden Ort und zu ihrem Leben abgerufen wird.« So ergibt sich als Zweck des Todes, das Böse zu vernichten und die Möglichkeit zur Sünde endgültig zu beseitigen [2]). Er ist ein Erlöser, ein Arzt und Befreier von einem nie zu befriedigenden und immer kranken Gesellschafter, der Geburtstag des Ewigen, der uns von den irdischen Banden befreit; er ist keines Uebels Stoff und vieler Uebel Ende. Der Aufenthalt im Körper ist weit schrecklicher als der Tod selbst [3]). — Erklärungen wie diese letzten gehen schon stark in das Gebiet der populären Erbauungs- und Trostschriftenliteratur über, und diesem Gebiete gehört es völlig an, wenn man dem Gedanken, daß der Tod eine Folge des Geschaffenseins, d. h. der menschlichen Existenz überhaupt sei, dahin Ausdruck gibt, daß mit der Geburt auch der Tod gesetzt sei, da alles Entstandene auch der Veränderung und dem Untergange unterliege, und der Tod in der Natur des Menschen begründet sei, weil man vom Sterblichen nur Sterbliches erwarten könne [4]),

---

[1]) Vgl. Sen. De provid. 6, 6; ep. 65, 24; Cons. ad Marc. 21; ad Polyb. c. 29; ep. 26, 30. Ps.-Plut. cons. ad Apoll. c. 10 f.; De exsil. c. 17; Epiktet Diss. III, 24, 91 ff. Basil. III, 249 B; 252 A ff.; über Greg. Naz. Ullmann S. 228.

[2]) Vgl. Iren. adv. haeres. 3, 23, 6. Ferner Eus. Theoph. S. 76 f. (Gr.). Aus den Kappad. haben Ullmann S. 295 und Diekamp S. 43 einige Stellen besprochen.

[3]) Der Gedanke ist allgemein. Vgl. Barth, Stoa, S. 180; Rohde, Psyche II, 389 ff.; 394. An einzelnen Stellen nenne ich Sen. N. Qu. VI, Edne; Ps.-Plut. cons. ad Apoll. c. 10; cons. ad uxor. c. 10. Max. Tyr. XIII, 5. Bas. IV, 353 C; Greg. Nyss. Gr. Kat. c. 8 und 35, und besonders De mort. III, 529 C ff. Clem. Strom. IV, 568.

[4]) So z. B. Sen. ep. 24; 91; Epiktet I, 24, 6; III, 24, 105; Ench. 10 f.; Marc Aur. IX, 3. Tit. v. Bostra c. 12; 16; 23; Bas. III, 241 A; 244 B; IV, 301 C; 584 B. Rohde, Psyche a. a. O. — In sophistischer Weise sucht Greg. v. Nyssa in seiner Gr. Katechese, so 28 C/D; 40 A; 49 C, den Beweis zu führen: Gott hätte den Menschen überhaupt nicht schaffen dürfen, wollte er ihm den Tod ersparen. Aber der Tod ist in Wirklichkeit gar kein πάθος, kein Uebel. Unter πάθος kann man im eigentlichen Sinne nur die Verderbnis des Willens, die Verkehrung vom

oder wenn es heißt, daß wir nur Wanderer hier auf Erden seien und der wahren Heimat zu pilgerten und das Leben uns nicht gehöre [1]. Zahlreich sind die Trostgründe, die das Altertum gegenüber dem Tode zu geben wußte. Seneca, Plutarch, Epiktet und Marc Aurel bieten wohl die reichste Ausbeute [2]. Aber mit einer Theodizee haben derartige tröstende Aeußerungen nichts mehr zu tun.

Daß man die pädagogische Auffassung der Uebel da mit Erfolg anwenden konnte, wo es sich um Fälle handelte, bei denen das getane Unrecht des einzelnen sowie die Strafe, der der Täter dafür ausgesetzt zu sein schien, deutlich und jedermann sichtbar in die Augen fiel, ist klar. Nun gab es aber auch zahlreiche Fälle, die nicht unmittelbar und nicht jedesmal natürliche Uebel zur Folge hatten, während anderseits wohl wieder Leiden zu sehen, ein strafwürdiges Verhalten aber nicht zu bemerken war. Beides schien mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar. Man fand den Ausweg, daß man einmal behauptete, Gott lasse auch zu gelegener Zeit andere physische Uebel, die nicht mit den Vergehungen in unmittelbarem natürlichen Zusammenhange stünden, über die Betreffenden als Strafen und Besserungsmittel hereinbrechen, und folgerte sodann, in Umkehrung dieser Behauptung, daß man den Grund solcher Uebel häufig nicht gleich erkennen könne. Man wies in solchen Fällen auf das Mangelhafte menschlicher Beurteilungskraft und menschlichen Erkenntnisvermögens hin und machte etwa mit Boethius (De cons. phil. I, 4 p. 818 Migne) auf die große Verschiedenheit und die Widersprüche in den Urteilen der Menschen über ethische Dinge aufmerksam. »Wir

Guten zum Bösen, ansehen. Es liegt lediglich auf psychischem Gebiete. Alles, was dagegen eine physische Veränderung darstellt, z. B. Geburt oder Tod, d. h. die Verbindung und Trennung der Elemente, all das ist eher mit Tätigkeit (ἔργον) als mit Leiden (πάθος) zu bezeichnen. Dasselbe noch ausführlich II, 721 C ff.

1) So z. B. Synes. περὶ προν. I, 13: Kein Leben ist uns eigen, sondern mit einem fremden sind wir umgeben. Wir sind hier nur Schauspieler, denen die Götter verschiedene Rollen zugeteilt haben. Kein Leben ist also besser oder schlechter als das andere, sondern jeder gebraucht es, wie er kann. Ferner Ps.-Plut. cons. ad Apoll. c. 28. Ueber Plotin: H. F. Müller a. a. O. S. 211. Greg. v. Nyssa III, 512 B f.

2) So vgl. man über weitere Trostgründe: Sen. ep. 24; 54; 58; 100; Ps.-Plut. cons. ad Apoll.; Epiktet z. B. Ench. 7; 17. Marc Aur. II, 14; 17; III, 7; IX, 3. Ferner z. B. Wendland, Philon über Vorsehung S. 19 ff.; — Aug. De civ. Dei I, 11 f.; 15; VI, 12. Rohde, Psyche II, 394. — Das sind Gedanken, die nicht nur in altchristlichen Leichenreden, sondern noch heutigen Tages als traditionelles Erbe der Alten in jeder Form nachklingen. — Ueber das Verhältnis der Kirchenväter, besonders der Kappad. zu der Trostschriftenlit. vgl. Pohlenz in Ztschrft. f. wiss. Theol., 48. Jahrg. (1905). Sehr zu beachten sind auch die lehrreichen Bemerkungen, die Hirzel über die Beziehung der Kirchenväter, besonders auch der Kappad., zu Plutarchs Schriften in s. »Erbe der Alten« (1912) S. 83 ff. macht.

Menschen irren uns nur allzu oft in unserm Urteile über Tugendhafte und Lasterhafte. Gott aber sieht in das Innerste des Menschen. Es kann also ein Mensch, der in unsern Augen gerecht und gewissenhaft ist, in den Augen der göttlichen Vorsehung ganz anders erscheinen. Und wenn ihm dann nach den Fügungen der göttlichen Vorsehung Uebles widerfährt, können wir da sagen, das sei ungerecht?« »Wir kennen ja die menschlichen Charakteranlagen zu wenig«, sagt Plutarch De sera num. vind. c. 20 f. Die Jungen von Bären und Wölfen lassen sogleich die angeborene Wesensart erkennen, aber der Mensch verhüllt oft das Schlechte, versteckt sich vor uns durch den Schein des Guten, mit dem er sich zu umgeben weiß, und oft kommt erst spät die wahre Natur des Menschen zum Vorschein und läßt auch uns die Eigenart seines Wesens in der Tugend und im Laster erkennen. Nur Gott durchschaut von vornherein die menschlichen Anlagen, ehe sie an den Tag treten, und richtet danach die Verteilung von Lohn und warnender Strafe ein [1]). Anderseits aber sehen wir oft ein Leben als glücklich an, das in Wirklichkeit durchaus nicht glücklich ist. Ein langes Leben, das der Böse oft in scheinbarer Glückseligkeit führt, ist oft nur eine lange Strafe. Wie die Tugend ihren Lohn in sich selber hat und inmitten von zahllosen Leiden doch Glückseligkeit bereitet, so trägt die Sünde, wie es sich an zahlreichen Beispielen zeigt, ihre Strafe in sich selbst, da sie den Menschen auch inmitten größten äußeren Glücks in Wirklichkeit tief unglücklich macht (z. B. Publ. Syr. sent. 318). Plutarch hat diesen in der christlichen Ethik weit verbreiteten Gedanken mehrfach und vor allem wieder in seiner Schrift »über den späten Eintritt der göttlichen Strafe« ausgesprochen. Der Verbrecher, so sagt er mit Platon, wird in der schlechten Handlung selbst gestraft, da die Bosheit aus sich jede Art von Qual gebiert. Sie schafft ein jammervolles Leben, das uns nichts als Furcht und Unruhe, Leidenschaft und Reue bringt. Wenn bei solchen Menschen die äußerlich sichtbare Strafe oft ausbleibt, so ist das in Wirklichkeit gerade eine Verschärfung der Bestrafung (c. 9; 11). Denn alle schlechten Menschen, die der augenblicklichen Strafe entgangen zu sein glauben, büßen nicht nach längerer Zeit, sondern in längerer Zeit und zwar eine längere, nicht eine spätere Strafe. Sie werden nicht im Alter gestraft, sondern werden in der Strafe alt [2]). Denn bei allem, was der Böse im

---

[1]) Vgl. besonders noch Philon De prov. II, 644; Ps. Clem. Rekog. V, 34 (145). Basilides bei Clem. Alex. Strom. 4, c. 12; p. 1289 ff. (M.).

[2]) Damit vgl. u. a. Porphyr. De abst. IV, p. 377: »Das schlechte und unbesonnene und gottlose Leben, sagt Demokrates, ist nicht ein schlechtes Leben, sondern ein langes Sterben.« Weitere Beispiele bei Wyttenbach, Kommentar zu Plut.

Leben beginnt, zeigt sich kein Zutrauen, keine Sicherheit und Festigkeit, sondern ständig schwebt die Furcht vor der Entdeckung und der dann eintretenden Strafe wie das Schwert des Damokles über ihm [1]). So sagt auch der Epikureer bei Plutarch (N. suav. vivi sec. Epic.) c. 6: »Uebeltäter und Verbrecher leben alle Zeit elend und in beständiger Furcht, da sie zwar verborgen bleiben können, aber unmöglich ein Vertrauen darauf fassen können, verborgen zu bleiben, und da die beständig auf ihnen lastende Angst vor der Zukunft ihnen nicht gestattet, froh zu sein und bei der Gegenwart sich zu beruhigen.« Man könnte daher, meint Plut. c. 11, fast behaupten, daß die Gottheit mit denjenigen, die eine schnelle Strafe erleiden und sterben, zu milde und nachsichtig verfahre. Denn die Bösen, sagt Sen. ep. 105 gegen Schluß, werden durch ihr Gewissen in ständiger banger Sorge gehalten. »Derjenige leidet schon Strafe, der sie erwartet; aber jeder erwartet sie, der sie verdient hat, da er die Entdeckung stets für möglich hält. Auch im Schlafe wird er beunruhigt, und so oft er von dem Verbrechen eines anderen redet, denkt er an sein eigenes. Es scheint ihm nicht genügend vergessen und verdeckt. Der Schuldige hat bisweilen das Glück, verborgen zu bleiben, aber niemals die Gewißheit« [2]).

Trifft somit den Bösen schon mit dem Fluch der bösen Tat die Strafe, ohne daß wir diese oft deutlich wahrnehmen können, so braucht anderseits auch die Sünde für uns nicht immer klar in die Erscheinung zu treten. Es ist durchaus nicht nötig, daß der Mensch, den ein Uebel trifft, eine Tatsünde begangen hat. Schon das gedachte Uebel ist von ihm verschuldet, weil der Wille zum Bösen in ihm war, obgleich er keine Gelegenheit hatte, diesen Willen in die Tat umzusetzen. Und Gott straft diese manchmal uns selbst verborgenen Fehler und beabsichtigten bösen Taten. Wenn es daher ferner wahr ist, daß das Heil nur den Kämpfenden widerfährt und nicht denen, die die Hände in den Schoß legen, wenn

---

De sera num. vind. VII, S. 366. Dazu noch Plato De legg. V, 728; Marc Aur. IX, 4.

1) Beispiele bei Wyttenbach a. a. O. S. 367. Zu vgl. ist auch Zielinski, Hermes und die Hermetik, Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905), S. 349 ff. Der Peripatetiker sagt, der Böse wird durch den τιμωρὸς δαίμων bestraft, der Platoniker sieht die Strafe in den Wanderungen der Seele in Tier- und Menschenleiber, der Pantheist sagt: Das Böse wird durch sich selbst bestraft. Der Gottlose wird fallen durch sein gottloses Wesen (Prov. 11, 5). Nemo malus felix (Juv. sat. 4, 8). Der Rechtschaffene ist unter allen Umständen, wie schon Platon behauptet, für glücklich und der Lasterhafte für unselig zu halten.

2) Vgl. u. a. weiter Sen. ep. 97; Lykurg bei Rut. Lupus I, 10; Pers. Sat. III, 35 ff. Cic. in Pis. 20; De rep. III. Amm. Marcell. XVI, 7. Dazu: Hiob 24, 10; 15, 20; Jes. 28, 22; Psalm 32, 10 ff.; Joh. 3, 20 u. a.

es wahr ist, daß nur die Fleißigen ernten und nicht die Gleichgültigen, so ist es wohl nicht selten eben die Schuld der Guten selbst, wenn sie den Schlechten unterliegen. Sie haben es — uns vielleicht ganz unbemerkt — an sittlicher Tatkraft fehlen lassen. Denn, wie Plotin sagt: »Wer ohne Wehr und Waffen auf den Kampfplatz tritt, wird von den Bewaffneten besiegt«.

Nun ließen sich aber auch mit all diesen Erklärungen nicht immer alle die zahlreichen Fälle beantworten, in denen entweder die Strafe für begangene Sünden in diesem Leben auszubleiben schien, oder wo für vorhandenes Leid kein Verschulden des Betroffenen gefunden werden konnte, und stets blieb in der Erfahrung ein nicht aufgehender Rest von tragischem Mißverhältnis zwischen Schuld und Schicksal. Diese auch durch alle möglichen Ueberlegungen nicht fortzuschaffende Schwierigkeit war den Menschen schon früh aufgefallen, aber ihre Kindheitsphilosophie suchte den Knoten allein dadurch zu lösen, daß sie annahm, Gott strafe den Bösen noch hier auf Erden, wenn auch erst spät; nur müsse erst das Maß seiner Sünden voll sein (z. B. 1. Mose 15, 16), ein Gedanke, der sich stets gehalten hat. So sagt Philon De provid. II, 634 f.: »Gott ist nicht nur Herrscher, sondern auch liebender Vater. Wenn daher die Schlechten oft äußerlich glücklich sind, so muß man dies der L a n g m u t G o t t e s zuschreiben, der wartet, ob sie sich nicht etwa bessern; aber immer kommt die Strafe, wenn auch oft erst spät, hinten nach« (640 f.). »Gott, der Aufseher der menschlichen Handlungen und Leidenschaften«, hören wir Plut. in seiner Schrift De sera num. vind., »schiebt sein Gericht oft nur auf; seine Mühlen mahlen oft langsam, aber klar« [1]. Und zur Widerlegung der Vorwürfe, die der Vorsehung aus dem Zögern und Hinhalten der Bestrafung schlechter Menschen gemacht werden können, weist er zunächst auf die Parallele mit dem Arzte hin. Wie dieser oft erst geraume Zeit wartet, ehe er schmerzend eingreift, so wartet auch Gott in seiner Langmut oft erst ab, ob die Menschen sich nicht etwa bessern, oder bis die Sünde wie eine böse Krankheit voll bei ihnen zum Ausbruch kommt und einen Eingriff erforderlich macht [2]. Denn wie es weiter im menschlichen Leben nur ein Gebot der Vernunft ist, mit rächenden Strafen nicht im ersten Zornes-

[1]) Aehnlich Philon De Mose I, 96 (618 B). Auch Tibull, Eleg. I, 9, 4: »sera tamen tacitis poena venit pedibus«, oder Juv. Sat. XIII, 100 ff. ist zu vgl. — Wyttenbach zu Plut. De sera n. vind. p. 324 f. führt eine Reihe weiterer Stellen auch älterer Literatur an, und Samter, Religion der Griechen, S. 76; 78 solche aus den Tragikern.

[2]) Wyttenbach macht in seinem Kommentar zu dieser Stelle (S. 410) u. a. auf zwei Stellen aus Greg. v. Naz. aufmerksam, die den gleichen Gedanken wiedergeben. — Ueber das Bild des Arztes vgl. S. 37, Anm. 2.

rausche zu kommen, sondern durch vorsichtiges Abwarten sich vor späterer Reue zu bewahren, so ist auch die Milde und Duldsamkeit Gottes und das Zögern in der Bestrafung der Menschen gerade ein Teil des göttlichen Wesens. Nur das Unheilbare pflegt er sogleich aus dem Leben wegzunehmen und abzuschneiden, weil der Mensch durch den beständigen Umgang mit dem Bösen nicht nur anderen, sondern auch sich selbst am meisten schadet [1]). Das alles klingt fast wie eine ausführlichere Paraphrase zu Solons bekannten Worten: »Also nahet die Rache des Zeus: nicht bei jeglichem Werke wird er, wie Sterbliche tun, zornig und heftig erregt: Allezeit aber entgehet ihm nicht, wer frevlen Mut zeigt bei seinem Tun, und zuletzt sicherlich kommt es ans Licht. Siehe, es büßet der eine sofort, der andere später« ... Bleibt nämlich, wie auch Plutarch fortfährt, bei dem Menschen trotz des langmütigen Wartens Gottes die Besserung aus, so verfällt er der gebührenden Strafe. Gott braucht ja nicht zu fürchten, daß ihm der Mensch entgeht. Denn — einmal sucht Gott der Väter Sünde an den Kindern noch bis ins dritte und vierte Glied heim, sodann aber faßt er den Sünder auch selbst noch nach dem Tode im Jenseits [2]). Und da sind wir an dem Punkte angekommen, wo dieser alte Gedanke von der wartenden Langmut Gottes in Verbindung gesetzt ist mit denjenigen Erklärungen vom irdischen Mißverhältnis bei Lohn und Strafen der Frommen und Gottlosen, die erst dann auftreten konnten, als sich der Glaube an die Unsterblichkeit der einzelnen Seele durchgesetzt hatte.

Daß der Mensch, das Kind und Eigentum der Mutter Erde, schon vor seinem derzeitigen Leben einmal dagewesen sei und auch nach seinem Tode wieder kommen werde, war, wie Dieterich uns so schön gezeigt hat, ältester Glaube. Und dieser Glaube war es, durch den in einer späteren Zeit die quälenden Zweifel an der Gerechtigkeit der Götter einer Lösung entgegengeführt werden sollten. Hatte der Mensch bereits ein früheres Leben hinter sich und stand ihm ein weiteres bevor, was lag da näher, als all die Mißverhältnisse im diesseitigen Leben, ausbleibenden Lohn und nicht erfolgte Bestrafung, unverständliches Unglück und Elend, ja

---

[1]) Das ist eine weitverbreitete Ansicht. Plutarch hat sie wohl aus Platon, der z. B. Gorg. 508 A den gleichen Gedanken entwickelt. Vgl. auch Seneca de ira I, 15 f.; Philon leg. alleg. I, p. 46; III p. 80; frg. Mang. tom. II, p. 634; Tit. Bostr. c. 7; 9.

[2]) So sagt auch Platon mit dem Psalmisten: »Dem Gericht der Götter wirst weder du noch irgend ein anderer jemals entgehen. Magst du noch so klein sein und dich in die Tiefen der Erde verbergen, oder noch so hoch in den Himmel dich erheben: du wirst die gebührende Vergeltung, sei es hienieden oder im Hades oder an noch schrecklicherem Orte, zu erdulden haben.« (Leg. X, 905 A).

selbst das größte physische Uebel, die Leiblichkeit des Menschen, durch diesen Blick in die Vergangenheit und Zukunft zu erklären? Das irdische Leben ist so nur eine gerechte Strafe für die Schuld aus früherer Zeit und zugleich auch eine Strafe, die den Menschen nach Möglichkeit zur Selbsterkenntnis und Besserung führen soll. Sklaven werden, die im vergangenen Leben Herren gewesen sind, aber ihre Gewalt mißbraucht haben; arm wird, wer den Reichtum falsch angewendet hat; wer getötet hat, wird wieder getötet und leidet somit gerecht. Kein Mensch wird also durch Zufall Knecht oder arm oder entehrt, sondern jeder leidet nur das Unrecht, das er ausgeübt hat. Zugleich aber wird er auch in dem weiteren Leben, das er nach diesem irdischen zu führen hat, für das belohnt oder bestraft, was er in dem Erdenleben Gutes oder Böses getan hat. »Jeder, der Gerechte wie der Schlechte, erhält in dem Drama der Welt«, sagt Plotin III, 2, 17, »die Rolle, die seiner Natur entspricht, so daß seine Lage kein Uebel ist, sondern nur gerechte Vergeltung. Er wählt sich selbst in seiner vorzeitlichen Existenz den Dämon, nämlich seinen Charakter, und demgemäß muß sich das Leben gestalten« (III, 4, 5). Ich brauche im einzelnen auf die Bedeutung dieser Seelenwanderungslehre für die Rechtfertigung der Gottheit wohl nicht näher einzugehen und muß hier auf Rohdes »Psyche« verweisen. Bei dem Bestreben der Mysterien, das irdische Leben ihrer Gläubigen mit Rücksicht auf das Jenseits zu bessern und zu heiligen, war es naheliegend, daß in erster Linie der Ton auf die Strafen gelegt wurde, die den Sünder im Jenseits treffen und die ihn in diesem Leben deutlich sichtbar als Sühne für frühere Schuld betroffen haben. Der Glaube an eine Belohnung der Tugend nach dem Tode drang weniger in das griechische Volksbewußtsein ein. Hier war die alte hellenische Weltfreude zunächst noch so stark, daß man Belohnungen schon im Diesseits erwartete. Nur tiefer veranlagte Naturen, wie Pindaros oder Aeschylos sind gelegentlich über diesen Standpunkt hinausgegangen (Rohde II, 222; Norden, Vergilkommentar S. 295; Samter a. a. O. S. 80). Das wurde anders, als die politischen und sozialen Verhältnisse der Auflösung entgegen gingen und die Freude an der Welt schwand. Ganz deutlich sehen wir dieses Wechselverhältnis zwischen der äußeren Not eines Volkes und dem gesteigerten Jenseitsglauben bei den Juden. Schon im Buche Hiob zieht wie ein fernes Leuchten die Auferstehungshoffnung heran, zwar nicht auf dem Wege theoretischer Erwägungen und logischer Gedankenschlüsse, sondern aus Seelennot und Glaubenszuversicht geboren. Auf der Höhe seines tragischen Seelenkampfes schaut Hiob mit hellseherischem Auge den Augenblick, wo Gott selbst für ihn eintritt: »Ich weiß, daß mein Wiedergut-

macher lebt; er wird mich hernach aus der Erde auferwecken, und ich werde danach in meinem Fleische Jehovah schauen«. Aber dieser Gedanke wurzelt hier noch nicht fest. Im Gefühle seines maßlosen Unglücks verzweifelt er doch, und jene Hoffnung hält nicht aus: »Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit und ist voll Unruhe. Wo ist der Mensch, wenn er tot und dahin ist? Wenn er sich legt, wird er nicht aufstehen und aufwachen noch von seinem Schlaf erwecket werden, solange der Himmel bleibt.« Dieses Schwanken des Bewußtseins zwischen Hoffnung und Zweifel, zwischen Wünschen und Glauben verlor sich auch bei den Juden nicht so rasch. In ihrem ganzen Denken und ihren Gottesvorstellungen war die alte Anschauung, daß alles Gute und Böse, das der Mensch hier tue, auch hier schon vergolten werde, und daß das Glück oder Unglück der Menschen schon hier mit seinem Verhalten in enger Beziehung stehe, zu fest gegründet, als daß solche Hoffnungen, wie sie der 73. Psalm ausspricht, sofort siegen konnten. Und auch dann ist der Glaube an eine diesseitige Vergeltung wenigstens im Volke stets noch wach geblieben, als in den Kreisen einer frommen Priesterschaft die Gedanken an einen jenseitigen Ausgleich irdischer Mißverhältnisse längst feste Form angenommen hatten (vgl. Bousset, Religion des Judentums [2], S. *222* f.; *236*; *239*; *460* ff.). Im Christentum der ersten Jahrhunderte trafen diese jüdischen Jenseitshoffnungen mit den griechischen Dogmen der Mysterien und der pythagoreisch-platonischen Philosophie, zumal in der ihr durch Poseidonios gegebenen Gestaltung, zusammen [1]) und fanden z. Teil sogar in der Form der Metempsychose Eingang und Aufnahme. Auch hier will ich es unterlassen, auf den Umfang dieser Herübernahme eschatologischer Vorstellungen durch das werdende Christentum näher einzugehen. Ich könnte zur Zeit wenig Neues bringen, und für die vorliegende Frage kommt es ja auch nicht in Betracht [2]). Nur das sei noch erwähnt,

[1]) Für die älteren Stoiker ist Weisheit und Einsicht, die man hier erringen kann, der höchste Lohn; sie glauben an kein Jenseits. Anders Poseidonios. Vgl. u. a. Sen. ep. 102, 24 ff.; cons. ad Marciam 19; 25.

[2]) Ich verweise auf Rohdes Psyche, Dieterichs Nekyia, Nordens Vergilkommentar, wo weitere Literatur gegeben ist. Um wenigstens einige Beispiele zu nennen, seien hier zwei angeführt. Einmal Plutarch De sera num. vind. Kap. 11 und 18: »Da man annehmen muß, daß die Seele nach dem Tode fortdauert, spricht alles dafür, daß sie im Falle eines auf Erden nicht erfolgten Ausgleichs dann den verdienten Lohn oder die gebührende Strafe davonträgt. Aber diese Belohnungen und Bestrafungen, welche die Seele im Jenseits wegen ihres früheren Lebens erhält, bleiben uns Lebenden unbekannt und werden daher meist nicht geglaubt.« (Damit vgl. Num suav. vivi p. sec. Epic. Kap. 25 f.). Aus der Masse der christlichen Stellen sei eine aus Greg. v. Naz. herausgegriffen, der in seiner Rede über den Hagelschlag (or. XVI) unter anderen die Theodizee betreffenden Fragen

daß, wie die Annahme eines Jenseits die Begriffe von Lohn und Strafe verändert hatte, so auch diese natürlich wieder die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode veränderten. Nicht zum wenigsten waren es stets wieder aus pädagogischen Rücksichten die Strafen der Unterwelt, die man sich immer noch lebhafter und kräftiger ausmalte, die man sich, wie auch früher bereits, bald zeitlich und ewig als auf dem ius talionis aufgebaut vorstellte, bald darin bestehen ließ, daß die Sünder in alle Ewigkeit das weiter tun müßten, was sie im Leben gesündigt hätten. Auch der Gedanke wurde nie fallen gelassen, ja er drängte sich, wie wir bereits an anderer Stelle gesehen haben, immer mehr in den Vordergrund und wurde durch Clemens und Origenes in der griechischen Kirche herrschend, daß mit diesen Strafen im Jenseits auch ein bestimmter höherer Zweck verbunden sei. Für Clemens und Origenes kann ich auf Anrichs Abhandlung in den »Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann« 1902, S. 97 ff. verweisen, und aus späterer Zeit mag das Zeugnis Gregors v. Nyssa genügen, der das einmal ausdrücklich in seiner Schrift De an. et res. 97 B ff. sagt. Er spricht dort von dem Zustande der Seele zwischen dem Erdenleben und der einstigen Apokatastasis. Hier leidet sie Schmerzen. »Aber nicht aus Haß«, so führt Greg. aus, »oder zur Bestrafung für ihren schlechten Wandel auf Erden verhängt Gott die Strafen über die Sünder, sondern in einer besseren Absicht zieht er, der Urquell aller Seligkeit, die Seele an sich, so daß den Emporgezogenen der Schmerz nur mit einer gewissen Notwendigkeit trifft. Aehnlich wie im Schmelzofen nicht nur die Schlacke, sondern auch das reine Gold geschmolzen werden muß, so muß auch notwendigerweise das Böse durch das reinigende Feuer verzehrt werden und die mit ihm verbundene Seele solange in dem Feuer bleiben, bis die eingemischte Schlacke und die unsaubere Materie durch das Feuer aufgezehrt ist.« Und in seiner Groß. Kat. legt er die »bessere Absicht« Gottes dahin aus, daß durch die Ausscheidung

auch die aufwirft, wie es komme, daß der Sünder entweder straflos ausgehe oder bestraft werde. Und er verteidigt Gott gegen den hierin liegenden Vorwurf der Ungerechtigkeit mit der Antwort, daß bei dem einen die Strafe für das Jenseits aufgespart werde, während der andere schon hier auf Erden gebessert werden solle. Einen Vorwurf kann man also Gott aus einer auf Erden nicht erfolgten Bestrafung eines schlechten Menschen nicht machen. Im Gegenteil hält er es mit Platon Gorg. 478 f. für besser, jetzt gezüchtigt und gereinigt, als der Strafe in der anderen Welt überwiesen zu werden, wo nicht Reinigung, sondern nur Strafe allein zu finden sei. Denn, so schließt er im Gegensatz zu Origenes und Greg. v. Nyssa, »das Diesseits hat Gott zum sittlichen Wandel und Wirken bestimmt, das Jenseits aber zur Prüfung und Vergeltung der Taten« (Kap. 5 und 7).

der Bösen die ganze Natur gereinigt und so für Gott gerettet werden müsse (Kap. 35 = 92 B f.).

Aber es braucht gar nicht einmal der Hades oder sonst ein Strafort zu sein, an dem der Frevler bestraft und der Gute belohnt wird. Nach alter, sich bei zahlreichen Völkern findender Anschauung lebt im Menschen etwas von seinen Vorfahren fort, und in Kind und Kindeskindern fließt das Blut und damit etwas vom leibhaftigen Leben der Ahnen. Eine Befleckung macht die gesamte Nachkommenschaft eines schuldigen Vorfahren unrein und ruft den Zorn des Himmels auf sie herab. Sünde vererbt sich also. Da kann die göttliche Strafe mithin auch ansetzen. Sie kann den Frevler selbst noch nach seinem Tode in seinen Nachkommen strafen und an dem jetzt lebenden Menschen sowohl Strafen für Vergehen seiner Väter, als auch Belohnungen für deren gute Taten nachholen. Bekannt ist jenes solonische Wort, die Fortsetzung der vorhin angeführten Stelle: »Sollten die Sünder entfliehn, göttliche Strafe verziehn, kommt sie später erst recht; unschuldig büßen das Unrecht Kinder der Täter, es büßt später ihr ganzes Geschlecht«, und Theognis, Herodot, Aeschylos und Euripides, Platon und die Stoa sowie die Mysterien sind Zeugen dieser bei Griechen, Indern, Semiten und anderen Völkern weit verbreiteten und schon früh zur Erklärung mancher sonst unverständlicher Leiden herangezogenen primitiven Vorstellung, über die Rohde, Psyche II, 128; 227 ff. besonders zu vergleichen ist. Plutarch erklärt diese Ansicht ganz dem alten Glauben entsprechend aus der Einheit der Angehörigen eines Geschlechts und sieht darin demgemäß durchaus keine Ungerechtigkeit Gottes (De sera num. vind. 12; 15 ff.). Wie die Tatsache, daß der Zorn der Götter, durch die Sünden weniger verursacht, oft eine ganze Stadt trifft, aus der Einheit der Stadt erklärt werden muß, so kann auch die Strafe, die Gott einem Gliede der Familie zugedacht hat, an den übrigen Mitgliedern vollzogen werden. Er weist darauf hin, daß wir es ja auch nicht als eine Ungerechtigkeit empfinden, wenn unbedeutende Nachkommen verdienter Menschen geehrt werden. Seneca verwendet diesen Gedanken in De benef. IV, 32 ganz entsprechend: daß es den Bösen oft gut geht, hat mitunter seinen Grund darin, daß Gott manchem wegen seiner Eltern etwas nachsieht [1]).

Die Einwände, die sich aus der Vorstellung einer vererbten und erst an den Nachkommen bestraften Schuld gegen die göttliche Gerechtigkeit

---

[1]) Vgl. ferner Samter a. a. O. S. 75 (besonders über Aeschylos); von einzelnen Stellen nenne ich Sen. ep. 97; Diodor v. Tarsus 91 (79) und besonders 134 (124). Ferner Greg. v. Nyssa III, 189 D. — Aus dem A. T. 2. Mose 20, 6; 5. Mos. 24, 16. Hiob 11, 4.

mit Leichtigkeit ergaben, und die Plutarch zu beseitigen suchte, wurden auch bei den Juden laut, wo der Gedanke im Dekalog ausgesprochen war und in der Vorstellung vom stellvertretenden Sühnopfer sich hielt. Ezechiel lehnte die ganze Anschauung eines unter Umständen unverdienten und unverschuldeten Leidens eines Menschen für seine Väter oder für die Gesamtheit seines Volkes und seiner Familie rundweg ab, aber der Gedanke selbst hielt sich [1]). In der Erbsündenlehre des Paulus sowie in seiner Erlösungslehre und der der späteren Zeit des Christentums, nicht der ersten, lebte er weiter, unter der steten Betonung jedoch — so erforderte es die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes —, daß Gott mit diesem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi den ganz besonderen höheren Zweck der Errettung des Menschengeschlechts vom Bösen verfolgt habe. Die Wirkung und Bedeutung dieser Zulassung eines ungerechten Leidens erscheint also dadurch beseitigt und aufgehoben, daß es als in die Zweckbeziehung mitverflochten aufgefaßt wird. Denn wie die Bestrafung des Menschen, durch dessen Sünde veranlaßt, diese selbst wieder aufhebt, so reinigt das Blut des Lammes, das wegen der Welt Sünde vergossen sein soll, die Menschen von aller Schuld. (Vgl. z. B. Greg. Nyss. I, 940 C; 1161 D; 1197 C).

Soweit reicht die Rechtfertigung Gottes gegenüber dem physischen Uebel vom teleologisch-pädagogischen Gesichtspunkte aus. Das Wesentliche daran ist, wie wir sahen, zweierlei. Zunächst sucht man die G e r e c h t i g k e i t Gottes dadurch zu verteidigen, daß man nachweist, wie Gott in jedem Falle bestrebt ist, einen gerechten Ausgleich zwischen Frommen und Bösen, zwischen Strafe und Lohn herbeizuführen. Synesius drückt diesen Gedanken einmal unter Berufung auf Il. XXIV, 526 f., wo Homer von den beiden in Kronos' Halle stehenden Fässern des Wehs und des Heils redet, folgendermaßen aus: »Das Meiste schenkt die Gottheit gleichmäßig, so daß es der Natur angemessen ist. Wenn sie aber manchmal zu viel oder zu wenig von einem einschenkt, so gleicht sie es hernach stets wieder aus. Das sehen wir sogar schon an der Natur. Die Frucht der Feige ist süß, bitter aber sind ihre Blätter und Wurzeln, ihre Rinde und ihr Stamm (De prov. II, 6).« Neben der Gerechtigkeit Gottes soll sodann aber auch seine A l l m a c h t und vor allem seine W e i s h e i t über jeden Zweifel erhoben werden. Gott läßt die physischen Uebel mit einer bewußten, einen höheren Zweck verfolgenden Absicht zu und wählt sie gar selbst als Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Beide Gesichtspunkte, unter denen die Stoa diese teleologische Auffassung betrachtete, kehren bei den christlichen Theologen wieder. Dagegen f e h l t die gleichfalls von

[1]) Vgl. Smith, Die Religion der Semiten, S. 323 ff.

der Stoa gebrauchte Anwendung dieses Gesichtspunktes in der kosmologischen Beziehung. Wir sahen bereits (S. 13), daß sich für die Stoa das Weltganze als eine gewaltige Zusammenfassung der mannigfaltigsten, aufs feinste abgestuften Gebilde darstellt, von denen das eine mit dem andern zusammenhängt, eines das andere bedingt und eines dem anderen als Mittel zum Dasein und zur Entwicklung dient. Kein einzelnes Naturwesen ist in dieser von den einfachsten Substanzen bis zu den feinsten Organismen aufsteigenden Stufenreihe Selbstzweck, sondern jedes ist als Glied der Kette ein Mittel für andere. Infolgedessen müssen die niederen Individuen den höheren zur Erhaltung dienen und werden diesen zum Nutzen geopfert. Die Tiere sind des Menschen wegen da, und der Mensch Gottes, d. h. des ganzen Kosmos wegen. So waltet bei der Beurteilung des physischen Uebels für die Stoa oft nicht der Gedanke der Zweckbeziehung auf das Einzelne, sondern lediglich der auf das Ganze vor. Bis zu dem Punkte, daß alles in der Welt des Menschen wegen geschaffen sei, folgten die christlichen Schriftsteller der Stoa gern [1]). Das entsprach, wie Nemes. 56, 6 sagt, dem Grundsatze der Hebräer. Aber daß der Mensch nun wieder dem Ganzen untergeordnet und mit Rücksicht auf das Ganze auch Leiden ausgesetzt sei, das mochte wohl Plotin mit der Stoa annehmen oder Philon De somn. V, 156 f. vorschweben, wenn er meinte, der Mensch sei der Welt wegen geschaffen; im Christentum aber war dieser Gedanke nicht zu verwenden. Wurde doch hier die denkende und regierende Weltkraft als persönliche, gerade in das Schicksal des einzelnen eingreifende Gottheit gefaßt, während sie für die Stoa die unpersönliche Weltvernunft war. Ganz leise klingt vielleicht einmal das kosmologische Argument bei Bas. in seiner Schrift »daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei« (333 B) an, an einer Stelle, wo Basil. über Naturereignisse spricht, die den Tod vieler Menschen im Gefolge haben. Er behauptet hier nämlich im Laufe der Betrachtung, daß auch in solchen Fällen die Güte und Gerechtigkeit Gottes unangetastet bleibe, wenn er durch die Bestrafung der Teile für das Wohl des Ganzen sorge. (Vgl. damit z. B. Sen. De provid. Kap. 3). Aber das ist doch nur einer der Ausnahmefälle. Man war von dem platonisch-stoischen Satze abgekommen, daß alles, was entsteht, dem Wohle des Ganzen, d. h. dem Weltengotte zu dienen habe, und hatte statt »des Ganzen wegen« ein »unseretwegen« oder »deinetwegen« gesagt.

In folgerichtiger Fortführung dieses kosmologischen Gesichtspunktes

[1]) Vgl. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa, 1914, S. 127 ff.; Gronau, Poseidonios, S. 150 ff.

hatten die Stoiker die physischen Uebel weiter vielfach als eine notwendige Folge des Naturmechanismus angesehen. Gott hat danach infolge von Maßnahmen, die das Ganze, also einen höheren als nur den Menschen angehenden Zweck, betreffen, oder gar unter dem Drucke gewisser, von ihm nicht zu umgehender metaphysischer Gesetze, die sich aus der Verknüpfung der Dinge in der Welt ergeben, das Uebel notwendig geschehen lassen müssen oder selbst verursacht. Das war eine starke Beeinträchtigung der Allmacht Gottes. Die Stoa gab sie dann unbedenklich zu, wenn von einer sühnenden Strafe oder einem Erziehungsmittel oder auch von einer Notwendigkeit im Dienste der Moral nicht gesprochen werden konnte. Für den Christen aber kam sie, wie das kosmologische Argument, schon deshalb nicht in Frage, weil Gott hier der allmächtige und alleinige Schöpfer und Erhalter der Welt war. Tatsächlich finden wir denn auch wenigstens die gröbste Seite dieser Auffassung in der christlichen Theodizee nicht, jene rein mechanische nämlich, daß, wie die Stoa lehrte, manche Uebel eine unbeabsichtigte Folge von göttlichen Maßnahmen seien (*ἐκ παρακολουθήσεως γεγενημένα*) [1]. Vor allem ist von den christlichen Theologen niemals der Begriff des Unbeabsichtigten zum Ausdruck gebracht, und an die Stelle des stoischen *παρακολουθεῖν* und *παρασυμβαίνειν* ist ein *ἐπακολουθεῖν* und *ἐπισυμβαίνειν* getreten, wie Gregor an der früher angeführten Stelle aus De an. et res. 97 B ff. sagt. Wenn z. B. Epiktet Ench. 43 und Diss. I, 2, 2 meint, manche Zufälle des menschlichen Lebens seien in der Natur der Menschen notwendig begründet, und wie bei einem Feste kleine Unannehmlichkeiten nebenher liefen, so habe auch die Stellung des Menschen im Weltganzen eine Anzahl Widerwärtigkeiten im Gefolge, so kann man damit allenfalls noch christliche Anschauungen etwa über den Tod in Verbindung bringen, der als eine Folge der Schöpfung angesehen wird; aber wie schon hier gleich der Gegensatz zu der stoischen Auffassung in die Augen fällt, insofern der

---

1) Die Stellen sind gesammelt von Capelle, Archiv f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), S. 181 ff.; 189 f.; Barth, Die Stoa, S. 66; auch Heinze, Lehre vom Logos, S. 133 ff., ist zu vergleichen. Besonders hervorheben möchte ich, da der stoische Charakter der Stelle bisher noch nicht genügend beachtet ist, einen Abschnitt aus dem 14. Stücke der hermetischen Schriften § 7 (132 P.). Es heißt da: Gott tut nichts Böses und Schlechtes; denn das sind Zustände, die beim Entstehen nebenher folgen (*παρεπόμενα*), wie der Rost beim Eisen und der Schmutz beim Leibe. Aber weder hat der Schmied den Rost gemacht, noch Gott die Schlechtigkeit usw. Damit vgl. man z. B. Marc Aurel. VIII, 50, oder Orig. c. Cels. VI, 55 oder auch Max. Tyr. Diss. XXV, p. 256, wo der gleiche Gedanke mit anderen Beispielen (vom Zimmermann und Schuster mit ihren Holz- und Lederabfällen und vom Baumeister mit seinen Steinabfällen) wiederkehrt.

Tod als Strafe für die Sünde eine beabsichtigte, in die Zweckbeziehung des Ganzen hereingenommene Maßnahme Gottes sein soll, so widerstrebt im allgemeinen diese ganze Anschauung der christlichen durchaus. »Gott, das allerhöchste Gut«, sagt Eunomios bei Greg. v. Nyssa (c. Eun. lib. 9 ≙ II, 801 B ff.), und Greg. stimmt ihm voll zu, »Gott zeugt und schafft gemäß seiner über alles erhabenen Macht, da weder die Natur ein Hindernis bildet, noch eine Ursache ihn dazu zwingt, noch ein Bedürfnis ihn dahin drängt. Denn er hat in seinem Willen die ausreichende Kraft zur Hervorbringung der Geschöpfe. Wenn also alles Gute seinem Willen gemäß ist, so bestimmt er nicht nur das Gute, welches wird, sondern auch, daß es wird; es ist ja ein Zeichen von Schwäche, etwas zu tun, was man nicht will.« Die Richtung des göttlichen Wollens ist demnach von jeder Art der Beeinflussung, von äußerer Gewalt wie innerer Nötigung, unabhängig.

Aber trotzdem haben sich die christlichen Theologen jener die Allmacht Gottes stark beeinträchtigenden stoischen Erklärung, wenigstens nach ihrer metaphysischen Seite hin, nicht ganz entziehen können und sie hinsichtlich der physischen wie der moralischen Uebel zur Anwendung gebracht. Danach war Gott bei der Schöpfung der Welt an gewisse allgemeine Gesetze gebunden, die selbst in der besten Welt nicht von ihm umgangen oder beiseite geschoben werden konnten. Der Gedanke, der in Leibniz' System eine so hervorragende Rolle spielt, daß nämlich das metaphysische, alles umfassende Gute oft die Ursache ist, wenn manchmal dem physischen und moralischen Uebel ein Platz eingeräumt werden muß, klingt in mannigfachen Formen, wenn auch im Grunde noch nicht klar erfaßt, in der christlichen Theodizee der ersten Jahrhunderte an.

Bei solchen metaphysischen Gesetzen, an die Gott gebunden gewesen sein soll, dachte man besonders an das Gesetz der Weltharmonie und behauptete, Unvollkommenheiten hätten in der Welt sein müssen, da eine wirkliche Harmonie, die den Bestand der Welt ermögliche, nur aus Gegensätzen bestehen könne. Nach Gottes Weltplan, der auf eine unendliche Mannigfaltigkeit der Gattungen berechnet war, konnte und durfte nicht alles auf gleiche Weise vollkommen sein. Die Welt ist einem geordneten Gemeinwesen zu vergleichen, in dem Ungleichheiten in den Verhältnissen der Bürger zutage treten. Diese sind aber notwendig, da das Ganze sonst keinen Bestand haben kann [1].

---

[1] Vgl. z. B. Plut. Stoic. rep. 35 (1050 E); Epiktet. Diss. II, 5, 24—28; II, 10, 5; sehr ausführlich Theodoret De prov. Or. 6 p. 644 und Or. 7, p. 665 ff. bei Besprechung der Frage, warum Arme und Diener in der Welt sein müßten.

Auch aus der Gebundenheit Gottes an allgemeine Verhältnisse physischer Art können sich manche Maßnahmen und Tatsachen in dieser Welt erklären lassen, die vielleicht sonderbar erscheinen könnten. So ist es z. B. unmöglich, daß Gott manche Gaben nur den Guten zukommen läßt. Die christliche Auffassung erblickt zwar hierin im allgemeinen (nach Matth. 5, 45) nur einen Beweis der Güte und Liebe Gottes und würde es tadelnswert finden, wenn Gott deshalb mit solchen Gaben zurückhielte, weil auch die Schlechten daran teilhaben müssen. Aber auch die Betrachtung, die die Stoa an diese Tatsache knüpfte, fehlt nicht. Sie war, wie wir aus Sen. De benef. IV, 28 erfahren, der Ansicht, Gott müsse deswegen manche Gaben auch den Schlechten zugute kommen lassen, weil diese Geschenke nicht an Gute oder Böse getrennt ausgeteilt werden könnten. Es gibt eben Dinge, die den anderen nicht zuteil werden können, wenn sie nicht allen gegeben werden. Somit können also aus bestimmten physischen oder metaphysischen Gründen Ungleichheiten in dieser Welt schlechterdings nicht ganz fehlen; und es ist, wie Synes. »Ueber die Vorsehung« I, 11 (102 B) sagt, kein Wunder, daß es an dieser Stätte der Schlechtigkeiten Schlechtes gibt. Neben Epiktet haben Philon, Plotin und Augustin diesen Gesichtspunkt am fruchtbarsten verwertet. Wir werden darauf näher eingehen, wenn wir seine Anwendung auf das moralische Uebel betrachten.

Es liegt auf der Hand, daß diese ganze Erklärung nur dazu angetan war, die göttliche Allmacht und Güte in einem eigentümlichen Lichte erscheinen zu lassen. Gott schien danach tatsächlich unvermögend gewesen zu sein, die Welt ohne Uebel zu schaffen. Ganz erklärlich ist es daher, daß die teleologische Auffassung in ihren mannigfaltigen Anwendungen dieser zweiten Erklärung gegenüber den Vorzug bekam. Ja, auch eine dritte mehr volkstümliche Auffassung, die sich bei einer Anzahl von K. V., namentlich des Abendlandes, findet, hat an dieser Bevorzugung des teleologischen Gesichtspunktes nichts ändern können, die Vorstellung nämlich, daß die Uebel in der Welt vom Teufel und seinen Dämonen herrühren. Das ist uralte und überall zu findende Vorstellung, die Unholde der Dämonenwelt als die den Menschen umschwebenden und ihn ständig bedrohenden Peiniger und Urheber aller Plagen des Lebens anzusehen, und diese Anschauung hat sich, durch philosophische Spekulation oder geistigen Fortschritt mannigfach gewandelt, im Grunde im Volksbewußtsein bis in unsere Tage erhalten. Im Judentum ist dieser Dämonenglauben mit den aus dem Gegensatze von Tag und Nacht entstandenen Vorstellungen des parsischen Dualismus in Verbindung gesetzt, und durch diese Verbindung wurden aus den ehemaligen Dämonen

die gefallenen Engel, die nun unter ihrem Oberhaupt, dem Satan, ein gottfeindliches Reich bildeten. Noch im Buche Hiob gehört der Teufel zum himmlischen Gefolge Gottes und klagt hier vor Gott die Menschen an. Aber allmählich wird er unter zunehmendem orientalischem Einfluß zum Widersacher Gottes, und schließlich sieht man in ihm die persönliche Existenz des Bösen, wiewohl er in dieser Form sich mit dem sittlichen Monotheismus des Judentums an sich durchaus nicht verträgt. Er wird der Fürst des dem Gottesreiche entgegenstehenden Weltreichs; auf seine Verführung der Ureltern führt man das Eindringen der Sünde und des Todes in die gute Schöpfung Gottes zurück. In Krankheiten und Seuchen, in politischer und sozialer Not erblickt man seine und seiner Engelscharen Wirkungen. Das war die Auffassung zur Zeit der Evangelien, und sie erhielt sich um so mehr, als in der seit Philon vorliegenden Verbindung mit den Anschauungen der Stoa und der Platoniker nun auch die gleichgerichtete griechische Lehre dazukam [1]).

In dieser dualistischen Ansicht lag nun wenigstens für den Volksglauben die einfachste Lösung des ganzen Theodizeeproblems. Physische Uebel jeglicher Art fanden so eine leichte Erklärung. Aber tiefer denkende Gemüter merkten doch leicht den logischen Widerspruch dieser Annahme mit der Alleinherrschaft Gottes und den sonstigen ethischen Vorstellungen von Schuld und Sühne und der Verantwortlichkeit des Menschen heraus. Sie ließen sie daher auch vielfach bei der philosophischen Betrachtung der physischen Uebel beiseite; und wenn z. B. von Tertullian einmal dieser Dämonenglaube auch in der Beziehung gläubig verfochten wird, daß auf ihr Werk die Leiden und Freuden der Bösen und Guten zurückgeführt werden, so spiegeln diese Aeußerungen doch eben nur den Aberglauben des Volkes aus einer aufgeregten Zeit wieder [2]).

Wir sind damit am Ende unserer Betrachtung der Gottesrechtfertigung hinsichtlich des physischen Uebels angelangt [3]). Umsichtig und vor-

---

[1]) Vgl. B o u s s e t, Religion des Judentums², S. 378 ff.; 382 ff.; 403.

[2]) Anders lag dagegen die Anwendung dieser Erklärung für das moralische Uebel. Hier konnte der Mensch wegen seiner Zustimmung, die er trotz besserer Einsicht und Belehrung den Blendwerken und Betrugsversuchen des Teufels nach allgemeiner Anschauung gab, immerhin doch wesentlich für seine Sünden mitverantwortlich gemacht werden. Und so hat denn hier auch die Gestalt des Teufels und seiner Scharen eine willkommenere Aufnahme gefunden, zumal die Erklärung des moralischen Uebels ohnehin größere Schwierigkeiten bereitete als die des physischen. Im allgemeinen verweise ich auf B o u s s e t, Religion des Judentums; J e r e m i a s, Das A. T. im Lichte des alten Orients, und C l e m e n, Religionsgesch. Erklärung des N. T.

[3]) Ueber die z. T. in dieses Kapitel gehörende Frage nach dem Lose der frühverstorbenen Kinder vgl. später.

sichtig zugleich war man vorgegangen, und fast sollte es scheinen, als ob durch all jene zahlreichen Erwägungen für alle möglichen Fälle eine Antwort auf zweifelnde Fragen hätte gegeben werden können. Aber gerade diese Zweifel, genährt durch die drückende Last der Wirklichkeit, waren mitunter so stark, daß die bloße Theorie nicht zu überzeugen vermochte. Für den von physischen Uebeln nicht Betroffenen konnten jene Erklärungen wohl eine gewisse Beweiskraft haben, aber der von Leiden heimgesuchte Mensch konnte nicht immer eine Befriedigung in ihnen finden und suchte deshalb weiter durch Grübeln hinter die Gründe der göttlichen Maßnahmen zu kommen, unter denen er zu leiden glaubte. So hatten denn die Stoiker ebenso wie die christlichen Väter den Weg beschritten, den der Verfasser des Buches Hiob schon früh gegangen war. Bei seinem Versuche, die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit gegen die Widersprüche der Erfahrungswelt zu verteidigen, war er zu keiner eigentlichen Entscheidung gekommen, und an der Möglichkeit, mit seinem endlichen Verstande die göttlichen Ratschlüsse zu begründen, verzweifelnd, hatte er sich mit dem Bekenntnis seiner Unwissenheit und mit stiller Ergebung der göttlichen Weisheit unterworfen. Er war am Ende seiner Ueberlegungen, die er zur Lösung seiner Zweifel angestellt hatte, da angekommen, wo er am Anfang gestanden hatte. So hatte auch die Stoa, um den Glauben an die göttliche Vorsehung nicht zu gefährden, zu jener letzten Erklärung gegriffen, die eigentlich keine Erklärung mehr war, da sie die Aufgabe der Theodizee löste, ehe es zu einem Problem selbst kommen konnte, und hatte entweder die augenblickliche Unfähigkeit zu einer geeigneten Antwort eingestanden oder doch wenigstens behauptet, das zur Zeit noch Unklare und Ungewisse werde noch einmal an den Tag kommen. Manche Anordnungen der göttlichen Vorsehung seien augenblicklich noch unverständlich, doch sei daran festzuhalten, daß die Vorsehung in allen Dingen walte, auch wenn es vorderhand nicht so scheine: »Durch eine vernunftreiche Vorsehung wird die Welt gelenkt, wenn uns auch das, was in der Welt geschieht, oft weniger richtig abzulaufen scheint« (pseudokl. Rekogn. VIII, 39), Worte, die Greg. v. Naz. III, 77 B so wendet: »Ich bin der Ueberzeugung, daß es nichts Unvernünftiges in der Welt gibt, auch wenn es uns so scheint.« Denn sehr oft verbirgt die Vorsehung vor den Augen der Menschen ihre Absichten, wie Greg. Naz. III, 385, pseudokl. Rekog. VIII, 34 und etwa Tit. Bostr. c. 28, 1189 A in voller Uebereinstimmung behaupten. Das erfordert natürlich einen blinden Glauben, eine unbedingte Hingabe an das Walten einer Vorsehung, von der u. a Lact. De ira dei 13 mit Bezug auf die Stoiker zu erzählen weiß: »Sie behaupten, daß es bei Pflanzen

und Tieren mancherlei gebe, dessen Nutzen bisher verborgen geblieben sei; aber der werde sich im Laufe der Zeit schon herausstellen, wie Not und tägliches Bedürfnis ja schon manches in früheren Jahrhunderten Unbekannte aufgedeckt habe«[1]). Das sind Worte, wie sie der christliche Glaube eines Luther (in der Schrift de serv. arb. Kap. 114) spricht: »Wie es gerecht sein soll, daß Gott Unwürdige krönt, ist jetzt zwar unbegreiflich, aber wir werden es erkennen, wenn wir dorthin kommen, wo man nicht mehr glauben, sondern das Offenbarte mit Augen sehen wird.« Zahlreich sind die Belege aus christlichen Apologeten und Rednern. Ganz besonders oft wird in der Diatribe dieser Glaube an die Vorsehung Gottes gefordert. So finden wir z. B. eine Anzahl Stellen in den Trostbriefen des Bas. (IV, 237 ff.; 505 ff.); ferner IV, 1060 C D; I, 453 D ff. und hom. in Ps. 36, 5; Greg. Nyss. III, 1114 B. Auch in Gregors Gr. Kat. ist unter Berufung auf Psalm 30, 23 der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß der Nutzen mancher Dinge in diesem gegenwärtigen Leben noch nicht deutlich erkannt werde (Kap. 17), und Bas. behauptet in seiner Theodizee (345 C), wohl mit Anspielung auf Röm. 11, 33 oder Jes. 55, 8 f., die Gründe für Gottes Anordnungen seien uns im einzelnen oft verborgen. Nur eins sei klar: »*μηδὲν κακὸν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ*«. — So klingt für den Gläubigen das Kapitel von den physischen Uebeln aus in die Worte des 55. Jesaj.-Kapitels oder des 73. Psalms: »Dennoch bleibe ich stets an dir; du leitest mich nach deinem Rat«, ein Glaube, dem der fromme Stoiker Kleanthes in seinem Gebete Ausdruck verleiht: »Ihr beide, Zeus und Schicksal, führet mich dahin, wohin ihr es bestimmt habt. Folgen will ich euch ohn' jedes Zaudern«[2]). Der eigentliche Gewinn aber, den der ringende Geist aus der ganzen Betrachtung zieht, ist letzten Grundes nur der, daß er seine eigene Nichtigkeit,

---

[1]) Andere Beispiele bei Capelle a. a. O. S. 193; Samter, Religion d. Gr. S. 79; dazu u. a. Sen. N. Qu. VII, 30 f.; De benef. IV, 32; Plut. De sera num. vind. Kap. 21; Orig. De princ. III, p. 162; Lact. Inst. II, 16 (142, 1); Aug. De civ. Dei V, 20 ff.; De div. quaest. 83; ep. 102, 14; Boethius de cons. 4, 6 (p. 818 ff.); Greg. Naz. bei Ullmann S. 344. Zahlreich auch in Leibniz' Theodizee, so Abhandlung II, § 412; Anhang I; VII. Vergleiche jetzt darüber auch H. F. Müller, a. a. O. S. 212 f. Vortrefflich zeigt Bousset S. 416 ff.; 429 ff.; 443 ff., wie die Ergebenheit in die Fügungen der göttlichen Vorsehung den Schlußstein der jüdischen Frömmigkeit bildete.

[2]) Auch ein H. v. Treitschke sagt: »Furchtbaren Schicksalen gegenüber hilft schließlich nichts als ein blindes »Dennoch!«, der blinde Entschluß zu glauben, daß das Unbegreiflichste das Allergewisseste ist, daß trotz allem und alledem Gottes unerforschliche Wege wunderbar sind und sein Ratschluß weise.« Und H. Lotze kommt zu dem Ergebnis: »Wir müssen mit der Redensart vom »unerforschlichen« Willen Gottes wirklich ernst machen.«

Endlichkeit und gänzliche Abhängigkeit von Gott gewahr wird, daß er als Gottsucher mit aller Macht die Undurchdringlichkeit der göttlichen Ratschlüsse fühlt.

b) Gott und das moralische Uebel.

Vom physischen Uebel ist das moralische Uebel, sobald es als solches empfunden wird, sowohl nach Wesen als auch nach Ursprung meist scharf unterschieden. Das physische Uebel suchte man entweder in seiner Bedeutungslosigkeit oder gerade in seiner gottgewollten Zwecksetzung zu zeigen und nahm auch Gott getrost als dessen Urheber und Veranlasser an. Hier waren wenigstens der Möglichkeit nach die Schwierigkeiten der Theodizee noch zu umgehen, wenn es auch mit dem Hinweis auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und der Dunkelheit der göttlichen Wege geschah. Ungleich schwieriger aber lagen die Erklärungen für das moralische Böse. Hier konnten alle die Gründe, die beim physischen Uebel das religiöse Bewußtsein beruhigen mochten, nicht zur Anwendung gelangen, und hier setzten daher auch schon bei der Feststellung des Wesens und des Ursprungs die abweichendsten Ansichten ein. In Gott selbst ist nach der Ansicht der Antike des Bösen Wesen und Ursache nicht zu suchen. Wo aber dann? Und was ist es seiner Natur nach, wenn Gott das einzige Wesen und die einzige Ursache sein soll? Dann hat es, so antwortete man unter dem Einflusse des parsischen Dualismus, ein eigenes Sein und eine eigene Macht neben ihm, dann ist es eine selbständige Substanz, oder es hat doch seine Entstehung aus der von Ewigkeit her existierenden Materie oder einer ewigen bösen Weltseele und einem unvernünftigen, wesentlich bösen Bestandteile in der Menschenseele. Nicht selten neigen unter dem Druck der Schwierigkeiten, die andere Lösungen dieser Frage bereiten, auch christliche Schriftsteller diesen Auffassungen zu, so sehr sie sich auch anderseits gegen die »manichäischen Irrlehren« wehren zu müssen glauben. Was sie aber an dieser Lehre besonders stört, ist nicht der Dualismus als solcher, sondern die Tatsache, daß Gott dann aufhören würde, die einzige Realität und die einzige Ursache der Dinge zu sein. So geht ihr Kampf denn besonders gegen den Begriff des Bösen als Substanz. Man wollte in ihm nur ein Akzidenz, nur etwas an der Substanz sehen [1]), oder suchte es mit dem Neuplatonismus gar als ein

[1]) So Adamantius gegen die Manichäer (Origenes' op. ed. Lomm. p. 355, auch 327 ff.); Methodius »Ueber die Freiheit« 15 und Dionys. Areopag. De div. nom. 4, 321.

Nichtvorhandensein des Guten hinzustellen. Diese Ansicht, die uns noch eingehender beschäftigen wird, hat die weiteste Verbreitung bei den christlichen Schriftstellern erfahren. Aber das Böse für nicht seiend, für einen Schein zu erklären, den Irrtum nur als Fehlen der Einsicht und die Sünde als Mangel der Tugend zu betrachten, war doch nichts mehr als ein logischer Versuch, der Schwierigkeiten durch möglichste Beseitigung des ganzen Begriffes Herr zu werden. Die Wirklichkeit des Bösen, die gerade das religiöse Bewußtsein am drückendsten fühlte, widersprach dem völlig. Aus solchen Verlegenheiten half man sich mit dem Hinweise auf die Willensfreiheit des Menschen und erklärte den Menschen hinsichtlich seiner bösen Taten für zurechnungsfähig, um so zunächst wenigstens die Verantwortung von Gott genommen zu haben. »Gott ist schuldlos«, hatte schon Platon in der Republik gesagt, »die Schuld trifft den Wählenden«. Untersuchte man nun aber, wie der Mensch zu der Wahl des Bösen kam, so ergab sich entweder, daß zwar der menschliche Wille als die nächste wirkliche Ursache des Bösen hingestellt werden konnte, daß aber die Richtung des Willens selbst sich doch wieder auf tiefere Wurzeln zurückführen ließ, oder aber man mußte sich veranlaßt sehen, den Willen des Menschen schon von vornherein für verderbt anzusehen.

In beiden Fällen stellte sich letzten Endes gerade die Unfreiheit des Menschen heraus. Geht nämlich das Unsittliche nicht aus dem an sich guten und vernünftigen Wesen des Menschen hervor, sondern erklärt es sich aus der Verknüpfung menschlicher Vernunft mit den Dingen der Außenwelt, der Materie und der Sinnlichkeit, so wählt der Mensch das Böse letzthin zufolge eines gewissen notwendigen Kausalzusammenhangs der Dinge, d. h. aber, der menschliche Wille ist dem Bösen gegenüber unfrei; ist dagegen die Natur des Menschen von Grund aus schlecht, so läßt sich ebensowenig eine Freiheit zum Bösen wie zum Guten einsehen. Es ist mithin verständlich, daß die Anhänger beider Anschauungen in Schwierigkeiten und Widersprüche gerieten.

Die erste optimistische Anschauung vom Wesen des Menschen treffen wir bei den Griechen. Hier zeigt sich auch schon früh die notwendige Unsicherheit bei der Frage der Willensfreiheit. Bereits Platon hatte seine Behauptung von der Schuld, die den Wählenden treffe, im Timaios widerrufen und die Unfreiheit des Menschen bezüglich des Bösen anerkennen müssen, und die Stoa befand sich in ähnlichen Schwierigkeiten. Sie hatte die ganze Frage nach dem moralischen Bösen und der Zurechnungsfähigkeit des Menschen in das Gebiet der Erkenntnistheorie verlegt. Zufolge ihrer Auffassung vom Logos als dem in allem waltenden

vernunftmäßigen Geschehen und Zusammenhange war der Mensch als Vernunftsubjekt gut, aber anderseits doch wieder so in das Getriebe des Ganzen eingereiht, daß er bei seiner Wahl behindert und unfrei erscheinen mußte. »Die Notwendigkeit führt den Wollenden und zieht den Widerstrebenden gewaltsam.« Gleichwohl ist diese Unfreiheit keine unbedingte. Der Weise, der Vernunftvolle, hat, so unfruchtbar ein Widerstreben gegen die Anreize der Außendinge im allgemeinen auch sein mag, doch eben in seiner Vernunft die Möglichkeit zu widerstehen und kann sich somit unabhängig vom Irrtum und damit vom Weltgeschehen machen. Aber wie wenige gibt es doch, die diese hohe Stufe der Sittlichkeit und Vernünftigkeit erreichen? Im allgemeinen bleibt der Mensch unter dem Zwange seiner Körperlichkeit und Sinnlichkeit unfrei.

Aus diesen Schwierigkeiten, diesem Widerspruche zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens hat das Altertum, haben selbst noch Leibniz und auch Kant nicht herauszufinden vermocht, und wir verstehen des Maximos Tyrus Klage (Diss. 41 p. 487 f.), Alexander hätte, statt Ammons Orakel über die Nilquellen zu befragen, lieber eine für das Menschengeschlecht wichtigere Frage, nämlich die über den Ursprung des Uebels, stellen sollen. Aber er selbst mit seinem Erklärungsversuche ist das typische Bild der Antike: er verlegt doch am Ende nur wieder in die Materie den Sitz und die Quelle alles Bösen und kommt über die Annahme eines Zusammenbestehens von sittlicher Freiheit und Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht hinaus: »Der Mensch«, so sagt er XIX, 8, »ist gemischt aus Freiheit und Gebundenheit, und zwar einer Freiheit, wie sie ein gebundener Mann hat, der freiwillig denen nachfolgt, die ihn an der Kette führen.«

Das ist auch das Bild, das uns im christlichen Orient zunächst entgegentritt. Man schloß sich hier in der optimistischen Auffassung vom Wesen des Menschen an Platon und die Stoa an und übernahm von ihr auch die Uebertragung des ganzen Problems der Willensfreiheit in das Gebiet der Erkenntnistheorie [1]). Der vernünftige Mensch will zwar immer das Gute, aber infolge der ihn umgebenden Sinnlichkeit gerät er auf die Bahn des Bösen. Folgerichtig hätte man dann damit auch für die Praxis die Unfreiwilligkeit des bösen Handelns zugeben müssen, da wir ja doch bei

[1]) Man vgl. z. B. ein Buch wie das von Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie in der vornizänischen Zeit, wo Ansichten von zahlreichen christlichen Schriftstellern über die Willensfreiheit des Menschen zusammengestellt sind. — Ueber die Stellung der Stoa hierzu ist Heinze, Logos, S. 155 ff., über Plotins Ansicht H. F. Müller a. a. O. S. 213 ff. zu vgl.

der in der Erfahrung gegebenen festen Regelmäßigkeit zwischen Tun und Wollen über dieses niemals und nie unmittelbar Macht haben. Aber das tat man nicht. Man blieb bei der Theorie, nach der der Mensch in seiner Wahl frei war, um somit seine Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit zu retten. Denn auf die Freiwilligkeit kommt es bei der sittlichen Zurechnung allein an [1]).

Diesem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis hat sich das Abendland dadurch entzogen, daß es, vom Boden der Erfahrung ausgehend, sich der pessimistisch-paulinischen Anschauung vom Wesen des Menschen anschloß. Wir sahen bereits, wie Paulus, ganz in jüdischen Ansichten befangen [2]), fest von der Tatsache überzeugt war, daß das der ganzen Menschheit eigentümliche sittliche Bewußtsein in seinen Aeußerungen den bedeutsamsten, nicht zu beseitigenden Hemmungen durch die übermächtige, im Fleisch wohnende Sünde unterworfen ist. Die Menschen sind nach ihm einfach unfähig, das Gute zu wollen; sie können wahrhaft sittliche Handlungen nur unter dem Beistand der göttlichen Gnade vollbringen. Einen Menschen, der keine Sünde hat, kann es nicht geben, weil die Körperbeschaffenheit des Menschen im Fleische das Böse unvermeidlich macht. Die Sündhaftigkeit ist nach Paulus also natür-

---

[1]) Nur in einem Falle kann von der Freiwilligkeit des Bösen nicht mehr die Rede sein, nämlich dann, wenn der Mensch der Gewalt des Bösen immer wieder nachgegeben hat und nun bei ihm ein sittlich schlechter Zustand an die Stelle des ursprünglich guten getreten ist. Dann ist der Wille des Menschen gebunden, und die schlechte Handlung geht mit Notwendigkeit aus diesem Zustande hervor. »Denn leicht beweglich, wie die Natur der Seele ist, hört sie nicht auf, in Bewegung zu sein. Wenn sie daher nicht mehr in der Richtung auf die Tugend und das Schauen Gottes bewegt wird, so denkt sie jetzt das Nichtige und Schlechte und richtet darauf ihre Kraft. Und blindlings, unaufhaltsam geht es nun auf dieser Bahn fort«, so führt, in Uebereinstimmung mit Epikt. Diss. II, 8, 18, Ps. Athanas. c. gent. Kap. 4 f. aus. Entsprechend erklärt auch Greg. v. Nyssa Gr. Kat. 29 A mit dem Beispiele Chrysipps bei Gell. N. Att. VII, 2, 7 f. von dem von einem Berge herabfallenden Steine, der zwar den ersten Anstoß von außen empfange, aber dann durch seine eigene Last stets weitergetrieben werde: »Wer einmal eine Neigung zum Bösen gefaßt hat und von der Verbindung mit dem Guten erst einmal losgelöst ist, der stürzt wie ein vom Berge losgerissener Stein durch seine eigene Schwere in die Tiefe, d. h. zur äußersten Grenze der Bosheit.« (Vgl. über das chrysippische Beispiel Heinze, Logos S. 158 f.). Diese Ansicht teilt auch Plotin (III, 2, 4): »Was sich über ein bestimmtes Maß vom Guten entfernt hat, verliert dadurch die Fähigkeit, das Gute in seinen höheren Formen in sich aufzunehmen.« Auch Cic. De fato c. 18, sowie Greg. v. Nyssa De hom. opif. K. 28 = 232 D f und I, 400 D ff. ist zu vgl.

[2]) Vgl. besonders 4. Esra 3, 21. 26. 32; 7, 35 ff., 9, 32 ff., 36 ff. Dazu Clemen, Religionsgesch. Erklärung des N. T., S. 139 f.

lich, und ist, auf die irdische Existenz des Menschen gesehen, sogar das notwendige Prius, während sie für die griechische Auffassung gerade unnatürlich und ein Posterius ist. Die paulinische Sündenlehre entwickelte sich über Irenäus, Arnobius, Lactantius, Tertullian und Ambrosius im Abendlande stetig weiter und wurde auch im wesentlichen von Augustin, namentlich vor seinem pelagianischen Streite geteilt. Auch er hält den in Adams Sünde verstrickten Menschen für unfrei, sich aus eigener Kraft dem Guten zuzuwenden, auch für ihn kommt alles auf die Gnade Gottes an, nicht auf das eigene Wollen des Menschen. Ohne die Gnade kann man weder das Gute beginnen noch fortsetzen noch vollenden, und die Gnade ist es, die vorab auf das menschliche Willensvermögen wirken und es aus einem zum Guten ohnmächtigen zu einem dazu fähigen Vermögen erheben muß. Von einer Freiheit als Wahlfreiheit kann hier also keine Rede sein. Wie könnte, so meint er, Gott den Sünder bestrafen, wenn die Freiheit in Wahlfreiheit bestünde? Eine Strafe wäre offenbar ungerecht, falls die Freiheit des Menschen nicht bloß zu einem guten, sondern auch zu einem sündhaften Leben verliehen wäre. Hiernach erscheint bei Augustin die menschliche Freiheit nur materiell als freie Hingabe an das Gute, als Freiheit, sich zur gottgewollten Vollkommenheit durchzusetzen, und wenn er, wie z. B. De lib. arb. II, 20 ff. die Frage aufwirft, wie denn die erste Bewegung des menschlichen Willens vom Guten zum Bösen gekommen sei, dann sagt er: »Komme mir aber nur nicht mit dem freien Willen, denn eben, was den Willen bewegt, möchte ich wissen.« Aber er weiß dann doch tatsächlich keine andere Erklärung zu geben, als den Hinweis auf die freien Entschließungen des Menschen, aus denen die Abkehr von Gott entspringt. Nach einer weiteren Ursache zu fragen, nennt er nach der Ursache der Ursache forschen. — Solche Widersprüche, die auch die glänzendste Dialektik und Sophistik Augustins nicht verdecken kann, sind durchaus nicht vereinzelt. Bald erklärt er den Willen, den er eben als gebunden bezeichnet hat, doch wieder als frei, frei nämlich im formalen Sinne, gebunden im realen Sinne; bald spricht er von einer Verantwortlichkeit, während doch von sich aus der Wille ohne den Anstoß der Gnade ohnmächtig sein soll. Wie Augustin die Willensfreiheit dem Gegner gegenüber brauchte, oder von welcher Seite sie sich ihm gerade darstellte, anders z. B. im Streite mit den Manichäern, und anders wieder in dem mit den Pelagianern, so hat er sie gefaßt. Selbst dann noch erklärte er den Willen für frei, nur um den Sünder verantwortlich machen zu können, als er ihn dem Determinismus seines Systems aufgeopfert hatte und ihn dem Menschen nur noch zum Bösen ließ. So finden wir denn bei Augustin wie bei Platon und den

Stoikern eine Synthese von sittlicher Freiheit und Abhängigkeit, d. h., auch er ist zu einer klaren Erkenntnis vom Wesen der menschlichen Willensfreiheit ebensowenig wie sonst das Altertum gelangt.

Gehen wir nach diesen einleitenden Bemerkungen nunmehr an unsere Aufgabe heran. Bei den christlichen Theologen wird die Frage nach dem moralischen Uebel sowohl formell wie materiell betrachtet. Von der formalen Seite aus suchte man die Möglichkeit der Sünde zu erklären und sah diese in der Wahlfreiheit oder überhaupt in der seelischen Verfassung des Menschen begründet. Die materielle Betrachtung traf die Wirklichkeit oder das Wirklichwerden der Sünde, und hier boten sich mehrere Erklärungen. Entweder suchte man bei der optimistischen Auffassung vom Wesen des Menschen und unter der Voraussetzung seiner Wahlfreiheit das Wirklichwerden der Sünde aus einer Verführung des Teufels herzuleiten oder aus den schädlichen Einflüssen, die die Außendinge und unsere Sinnlichkeit auf den Intellekt und damit auf die Wahl des Menschen hätten, oder man sah den Grund dazu in einer natürlichen und vererbten Verderbtheit des Menschen schlechthin, wobei man dann, wie Origenes etwa, auf Grund der Feststellung, daß hiernach die Sünde gegenüber dem empirischen Dasein des Menschen doch das notwendige Prius sein müsse, im Interesse der Theodizee zur Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalls greifen konnte. Wir haben gesehen, in welcher Richtung sich die Theologen des Morgen- und Abendlandes bewegen. Noch bei den Kappadokiern fehlt die paulinisch-augustinische Anschauung, abgesehen von geringen Andeutungen bei Greg. v. Nyssa, durchaus. Die göttliche Gnade erschöpft sich für sie neben der einstigen Aufhebung der Uebel fast ausschließlich in der Beeinflussung des Intellekts durch geeignete Belehrung über den Lohn und die Art des tugendhaften Lebens [1]). Um so dringender haben sie sich mit den übrigen Theologen des Orients mit der Möglichkeit der Sünde beschäftigt, während von der Annahme der Erbsünde aus ja die Möglichkeit der Sünde mit deren Wirklichkeit zusammenfällt.

1. Die Möglichkeit der Sünde.

Die Betrachtungen über die Möglichkeit der Sünde befassen sich, wie gesagt, mit der sittlichen Veranlagung oder der Wahlfreiheit des Menschen. Fast ausnahmslos wird diese Selbstbestimmung der Geschöpfe

---

1) Eingehender hat über die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit bei Greg. v. Nyssa Preger, Die Grundlagen der Ethik Gregors, Würzb. Diss. 1897, S. 36 ff.; 49 ff. gehandelt. Für Greg. v. Naz. ist Ullmann a. a. O. S. 299 ff. zu vergleichen; für Basil. Schöll, Lehre des hl. Bas. v. d. Gnade, Freiburg 1881. Auch Diekamp, S. 251 ff. gibt einige Bemerkungen.

von den Kirchenvätern durch die Berufung auf oder doch in Anlehnung an den platonischen Timaios und die Republik gestützt. »Gott«, sagt Greg. v. Nyssa in seiner Gr. Kat. in offenbarer Beziehung zu Rep. 617 E, »Gott ist nicht schuld an den gegenwärtigen Uebeln und der Sünde, er, der dir eine freie und ungebundene (ἀδέσποτον) Naturanlage verlieh, sondern schuld ist deine Unberatenheit, die das Schlechtere an Stelle des Besseren wählte (προελομένη)« [1]). Unsere Willensfreiheit besteht demnach wesentlich in dem Vermögen der Seele, sich selbständig für oder gegen ein bestimmtes Objekt zu entscheiden oder zwischen Objekten zu wählen, wie Greg. in der gleichen Schrift 25 A ausführt. Näher betrachtet ergibt diese Wahlfreiheit hinsichtlich des Willens den Zustand einer absoluten Indifferenz; denn nur von dieser Annahme aus läßt sich der erste zum Bösen strebende Willensakt des Menschen erklären. Das wird z. B. von den Kappadokiern auch mehrfach unmittelbar geäußert. Das menschliche Leben liegt nach Greg. Nyss. I, 1293 D auf der Grenze zwischen Gut und Böse. Gott hat den Menschen nach dem Sündenfalle so ausgestattet, daß ihm Gelegenheit gegeben ist, sich nach beiden Richtungen, zur Tugend oder zur Schlechtigkeit, hinzukehren, sagt er ebenfalls III, 524 D [2]). Nun muß aber eine solche sittliche Unentschiedenheit einer sittlichen Unvollkommenheit gleichkommen. Sittlich unvollkommen aber konnte Gott den Menschen nicht geschaffen haben, sollte dieser für seine Taten verantwortlich gemacht werden. Die Annahme einer neutralen oder zu Gut und Böse gleichmäßig hinneigenden Ausstattung des Menschen kann daher nicht die wirkliche und letzte Meinung der christlichen Vertreter der Willensfreiheit gewesen sein. Tatsächlich sprechen sie denn auch dem Menschen eine natürliche Anlage und Ausrüstung zur Tugend zu und behaupten mit den Stoikern, daß der Mensch von Natur aus nur den Trieb zum Guten in sich habe. Selbst Augustinus (encheir. 12) sagt: »Naturae omnes, quoniam naturarum prorsus omnium creator summe bonus est, bonae sunt«, und das Wesen des Menschen ist und bleibt gut trotz aller Sünde. (Aehnlich auch ench. 15). Die gleichen Anschauungen teilen u. a. auch Justin (s. Windisch a. a. O. S. 14 f.) sowie Origenes, z. B. c. Cels. III, 491 C f. Ganz besonders aber stehen gerade die Kappadokier auf dem Standpunkte, daß die vernünftige

---

[1]) Aehnlich auch Gr. Kat. 48 C f.; 77 A und besonders II, 532 A. Ferner I, 136; 173; 348 C/D; 877 A; II, 277 C f.; III, 248 C/D; Bas. III, 340 und Hex. II, 5 = Gronau, Poseidonios S. 65; über Greg. Naz. vgl. G o t t w a l d, De Greg. Naz. Platonico, Bresl. Diss. 1908, S. 26.

[2]) Vgl. auch I, 301 D; 833 D; sowie M ö l l e r, Greg. Nyss. doctrina de hom. natura, Halle 1854, S. 59 ff.

Ausstattung des Menschen den Beweis liefere, daß dem Begriffe des Guten in ihm nichts entgegenstehe, wie Greg. Nyss. III, 288 A und noch deutlicher III, 497 B f. im Anfange seiner Abhandlung über die Toten ausführt: πᾶσιν ἀνθρώποις φυσική τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις ∽ τὸ τῶν καλῶν ὀρέγεσθαι αὐτομάτως ἔγκειται τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει (I, 1249 C f.) [1]). Das ist durchaus stoisch, wie schon ein kurzer Vergleich mit Chalcidius' Timaioskommentar (165) zeigen könnte: »Omnis anima naturali appetitu bonum semper expetit.« Und wenn es bei Simplicius in Arist. categ. frg. 62 (ed. Bas.) heißt, daß nach Meinung der Stoiker der Mensch für die Tugend geboren sei und nicht nur eine Anlage, sondern geradezu von Natur aus eine Hinneigung, ein Streben danach in sich trage [2]), oder wenn Diog. Laert. VII, 87 es als Ansicht Zenons hinstellt, daß πρὸς ἀρετὴν ἡμᾶς ἡ φύσις ἄγει und daß τὸ δίκαιον φύσει ἐστίν (128), so hat sich nicht nur der Nyssener diese Anschauung zu eigen gemacht, sondern Bas. spricht es ebenfalls an mehreren Stellen unumwunden aus, daß der Mensch von Natur nach dem Schönen = Gott verlange und es in unserer Natur begründet liege, aus freier Wahl das Gute zu tun. Besonders setzt er dies III, 909 B ff. auseinander, an einer ganz in stoischen Ausdrücken gehaltenen Stelle, wo er seine Ausführungen mit der Begründung schließt, daß in unserer Natur samenartig (σπερματικῶς) ein Verlangen nach dem Schönen und Guten liege (916 D). Auch in seiner Hex. VII, 5 = 157 D sagt er: φυσικὸς λόγος οἰκείωσιν ἡμῖν τοῦ καλοῦ ... ὑποδεικνὺς ἐγκατέσπαρται ἡμῖν [3]), während es in engster Beziehung zur stoischen Vorlage seiner Schrift ebenfalls Hex. IX, 4 heißt: εἰσὶν παρ' ἡμῖν αἱ ἀρεταὶ κατὰ φύσιν, πρὸς ἃς ἡ οἰκείωσις τῇ ψυχῇ ... ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἐνυπάρχει. Solche Worte wird man etwa mit Sen. ep. 94, 13 ff. zusammenhalten, wo dieser fraglos im Anschluß an Poseidonios behauptet: »Unsere Seelen tragen die Samen zu allen edlen Dingen in sich, und du irrst, wenn du meinst, daß die Fehler mit uns geboren werden: sie sind von außen gekommen und sind uns zugeführt. In keinen Fehler verstrickt uns die Natur. Sie hat uns makellos und frei geschaffen.

[1]) Vgl. ferner Greg. Nyss. I, 1132 B f.; III, 372 D: »Das Gute ist von unserer Natur nicht abgetrennt; es liegt vielmehr in einem jeden unerkannt und versteckt.« Auch Gr. Kat. 49 A; 24 B f.; 37 B ist zu vgl.

[2]) Eine Anzahl stoischer Stellen bei Bonhöffer II, S. 128 ff.; Barth, Stoa, S. 69. Für die Kapp. bei Diekamp S. 61 f.; Moeller S. 59; Gronau S. 67 f.; für Tertullian bei E. F. Schulze, Elemente e. Theod. bei Tert. S. 84 ff.; 91.

[3]) Denselben Gedanken hat auch Orig. hom. in Luc. 35, 973: »nobis natura insitum est, id, quod iustum est iudicandi.« Nemes. Kap. 39 = 316: φυσικῶς πᾶσιν ἀνθρώποις ἡ γνῶσις τοῦ ἐφ' ἡμῖν συγκατέσπαρται.

Auch auf Chrysipps Worte aus Galen De plac. Hipp. et Plat. V, 460 (K.) läßt sich verweisen: *Χρύσιππος τὴν τοῦ βελτίστου μορίου τῆς ψυχῆς οἰκείωσιν ἐθεάσατο, φάμενος ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἶναι δηλονότι καὶ ἀγαθόν.*

Möchte man nun aber den menschlichen Willen als indifferent oder als zum Guten neigend ansehen, die Annahme der Wahlfreiheit, die aus dem zwingenden Bedürfnis erfolgt war, die Schuld am moralischen Bösen von Gott auf den Menschen abzuwälzen, konnte diese Forderung doch nicht erfüllen, da man in der Gottheit den Urgrund aller Dinge, den allmächtigen und alles Geschehen vorauswissenden Träger der allgemeinen Weltgesetze sah. Weil Gottes Wille den menschlichen Willen geschaffen hat und somit der einzelne Mensch und sein in den einzelnen Dingen sich betätigender Wille nur als ein Ausfluß des göttlichen Gesamtwillens aufgefaßt werden kann, mußte man annehmen, daß der menschliche Wille durchaus unfrei sei und nur das vollziehen könne, was der Gesamtwille beschlösse. Das paßte aber wieder nicht zur Annahme der Willensfreiheit und durfte auch deswegen nicht zugegeben werden, weil dann das Böse, das in der Erscheinung des Lebens wie eine feindliche Macht empfunden wird, von der Gottheit schwer zu trennen war. Man sah sich daher vor die beiden Fragen gestellt, die Augustin De civ. Dei V, 9 ff. treffend formuliert hat: 1. Weiß Gott die Ordnung der Dinge und also auch die der Ursachen voraus, so erfolgt alles, was geschieht, in dieser vorherbestimmten und feststehenden Folge von Ursache und Wirkung. Ist dem aber so, dann steht nichts mehr in unserer Gewalt, und verschwunden ist alle Freiheit des Willens. Geben wir aber dies zu, dann wird alle Ordnung des menschlichen Lebens aufgelöst; vergeblich werden dann Gesetze gegeben, vergeblich sind alle Ermahnungen, Ermunterungen und Warnungen. 2. Umgekehrt: Hält man den freien Willen fest, dann geschieht nicht alles kraft eines Verhängnisses; ist das der Fall, dann ist auch die Ordnung von Ursachen und Folgen nicht gewiß; dann weiß also auch Gott nicht die Ordnung der Dinge mit Sicherheit voraus. Wo bleibt also, das ist die Frage, das göttliche Vorherwissen in den Fällen, wo es mit dem Willen des Menschen in Widerspruch gerät, und wo die menschliche Freiheit, wenn doch das Vorherwissen Gottes sich nicht nur auf die Taten, sondern auch auf Gedanken und Willensregungen des Menschen richtet?

Um diese Widersprüche zu lösen, blieben — wollte man nicht den menschlichen Willen schlechthin für unfrei erklären — nur zwei Wege über, die beide beschritten sind: entweder man erklärte das göttliche Vorherwissen für nicht vorhanden, bzw. für unwirksam, oder man sah

in dem Göttlichen eine höhere Art Vernunft, die das aus freiem Willensentschlusse hervorgehende menschliche Handeln in einer unbegreiflichen Weise in sich schließe.

Die erste Auffassungsweise tut nicht nur der göttlichen Weisheit und Allmacht starken Abbruch, sondern nimmt auch in der geschlossenen Kette der Geschehnisse eine Lücke an, insofern die allgemeinen vernünftigen Weltgesetze als nicht in allen Fällen verbindlich angesehen werden. Sie ist daher, abgesehen von den Stoikern älterer Schule und den ihnen folgenden Fatalisten, nicht weiter zur Geltung gekommen, zumal hauptsächlich Poseidonios, unter dem Einflusse der skeptischen Angriffe, diese strenge Anschauung zu mildern und den Gegensatz zwischen menschlichem freien Einzelwillen und allgemeiner Weltvernunft dadurch zu lösen suchte, daß er mit Kleanthes vom Menschen forderte, sich in frommer Ergebenheit freiwillig in die vorbestimmte Ordnung zu fügen.

Die zweite Auffassungsweise erhielt ihre Ausprägung bei den Neuplatonikern. Sie halten mit aller Entschiedenheit an dem freien Willen fest, ohne den für sie ein vernunftbegabtes Wesen gar nicht zu denken ist; aber dieser freie Wille ist mit in der allgemeinen Ordnung einbegriffen und steht nicht außerhalb der Gesamtvernunft. Das göttliche Vorherwissen ist also nicht der bewirkende Grund für das notwendige Eintreten der Ereignisse, sondern diese geschehen, umfaßt von dem Vorherwissen Gottes, vollkommen frei und ungezwungen.

Die christlichen Theologen stehen, soweit sie dieser Frage näher getreten sind, völlig unter dem Einflusse dieser neuplatonischen Anschauung, die man zugleich auch auf jene andere, eng damit zusammenhängende Frage über die Berechtigung der Gebete und ihre Erhörung ausgedehnt hatte, insofern ja das Gebet als eine sittlich-religiöse Aeußerung und Betätigung unserer Freiheit angesehen werden kann. Schon Seneca kommt im 2. Buche De Nat. Qu. Kap. 35 ff. auf das Verhältnis von der Wirksamkeit der Gelübde und der Kausalität zu sprechen. Wenn ein unabänderliches Schicksal über uns waltet, dann kann, so folgerte man von stoischer Seite, auch kein Flehen seinen Willen ändern, und alle Gebete sind nichts anderes als bloße Tröstungen fürs bekümmerte Herz. Um nun beides, Schicksal und Zweck der Gebete, zu retten, nimmt Seneca an, daß die Götter — absichtlich — manches so unentschieden gelassen haben, daß sie es zum Glück wenden können, wenn man mit Bitten kommt und Gelübde macht [1]). Diese Gelübde selbst sind also vom Schicksal

[1]) Ueber den Wert der Gebete äußert sich vom entgegengesetzten, streng stoisch-fatalistischen Gesichtspunkt aus einmal Max. Tyr. XI, 4 ff. Um die Zweck-

vorausbestimmt und gehören mit zum Schicksalsplan. Genau so erklärt Origenes, daß die Aeußerungen unserer Willensfreiheit, die Gott vorauswisse, mit in die Oekonomie des Ganzen aufgenommen und eingeordnet und auf eine Weise verwendet würden, die der Ordnung der Welt fromme. So wenig wie unsere Autonomie dadurch begründet und gesichert werde, daß Gott etwa das Zukünftige nicht wisse, so wenig werde sie dadurch beeinträchtigt oder aufgehoben, daß er das Ziel kenne (De orat. 6)[1]. Auch Augustin will die menschliche Freiheit mit als einen Faktor in das

---

losigkeit jeglicher Bitte an die Götter zu beweisen, führt er folgendes aus: Die Dinge, um die die Menschen bitten, stehen entweder unter der Aufsicht der Vorsehung oder unter der Gewalt eines Schicksals, oder sie sind dem Glücke bzw. der Kunst unterworfen. Fällt der Gegenstand unserer Bitte in das Gebiet der göttlichen Vorsehung, was brauchen wir dann zu wünschen? Denn wenn Gott sorgt, so sorgt er entweder für das Ganze und bekümmert sich nicht um das, was der einzelne will und wünscht, oder seine Vorsehung erstreckt sich auch auf die Teile. Aber auch dann braucht man nicht zu bitten, denn Gott wird uns wie ein kluger Arzt das schon geben, was uns dienlich ist. Ferner ist es ganz unsinnig, um Dinge zu bitten, die auf einem bestimmten Schicksal beruhen. Was kommen soll, das kommt, mag man bitten oder nicht. Aber auch bei Dingen, die auf das Glück ankommen, bedarf es keines Betens. Denn etwas so Unüberlegtes oder Unverständig-Blindes, wie das Glück es ist, soll man nicht anreden oder anbeten. Endlich ist es gleichfalls töricht, um Dinge zu bitten, die in das Gebiet der Kunst fallen. Denn welcher Werkmeister oder Künstler bittet um Schönheit seines Werkes, da er sich ja darauf versteht, es schön zu machen. »Will man aber«, so schließt Maximos, »sich in einem Gebete an Gott wenden, so soll man zum mindesten daran denken, daß man vor ein scharfes und peinliches Gericht tritt. Kein Gott wird uns anhören, wenn wir um Dinge bitten, um die nicht gebetet werden muß, und er wird uns nichts geben, was uns nicht zukommt. Nicht unsere Bitten also erwirken der Götter Gaben, sondern diese werden lediglich nach dem Grade der Zuträglichkeit für den Menschen auch ohne Gebet verliehen.« Kürzer, aber im gleichen Sinne heißt es bei Synes. De prov. I, 11 (101 D ff.): »Belästige die Götter nicht mit Bitten. Denn einmal bekümmert sich Gott nicht um Kleines. Er kann nicht immer von seiner Arbeit deinetwegen aufhören. Sodann aber kannst du dich ja auch selbst aus eigener Kraft retten, wenn du nur willst. Die Vorsehung gleicht nicht der Mutter eines neugeborenen Kindes, von dem alles Störende und Lästige wegen seiner Hilflosigkeit entfernt werden muß, sondern einer Mutter, die ihre großen Kinder die mitgegebenen und anerzogenen Waffen gebrauchen und die Uebel selbst abwehren heißt.« Im übrigen ist über diese ganze Frage zu vergleichen Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus, Giess. Diss. 1907, und Norden, Vergilkommentar S. 236. — Von neueren Abhandlungen nenne ich u. a.: Mulert, Gebetserhörung, Freiheitsglaube, Gottesglaube, 1921, F. Ménégoz, Das Gebetsproblem, 1911; Abhandlungen in Preuß. Jahrb. 177, 1 (1919); Deutsche Literaturzeitung 1921, Heft 9; Pfleiderer Religionsphilos. S. 657 ff.

[1]) Vgl. im einzelnen die Origenes-Fragmente bei Arnim, frg. St. V. II, 988—990; 996.

göttliche Vorauswissen aufgenommen sehen. Wir hörten vorhin, daß er in scharfer Fassung der ganzen Frage ein Vorauswissen Gottes der menschlichen Freiheit gegenüberstellte und zugab, daß scheinbar das eine das andere ausschließe. Aber das ist nach Augustin doch nur scheinbar, und beides kann und muß miteinander vereinigt werden. Denn einmal, so führt er zunächst mit einer Analogie aus, sündigt jemand nicht darum, weil wir es vorauswissen, sondern darum, weil jemand sündigen, d. h. sich mit Freiheit für das Böse entscheiden wird, sehen wir es voraus (De civ. Dei V, Kap. 10 f.). Es falle niemand ein, dieses Vorherwissen als die wirkende Ursache des Entschlusses eines anderen zu betrachten. (Aehnlich auch De lib. arb. 3, 4, 10) [1]). Ferner aber sei das menschliche Handeln als solches durch das Vorauswissen Gottes nicht aus-, sondern gerade eingeschlossen, da es nicht als bloße Naturwirkung, sondern als Offenbarung der menschlichen Freiheit von Gott vorausgewußt werde. »Die göttliche Präszienz hebt also die menschliche Freiheit nicht nur nicht auf, sondern bestätigt sie noch. Die Willensfreiheit des Menschen gehört demnach wesentlich mit zur Ordnung der Ursachen, die Gott als Gegenstand seines Willens auch vorausgesehen hat. Dadurch ist aber der menschliche Wille nicht mehr nur zufällig, sondern wesentlich und notwendig frei. Man kann somit wohl sagen, der menschliche Wille sei einer Notwendigkeit unterworfen, aber einer Notwendigkeit, die die Freiheit nicht aufhebt, sondern gerade setzt.« Weniger sophistisch, aber sachlich doch in der gleichen Weise faßt Greg. v. Nyssa das Verhältnis von Willensfreiheit und Voraussicht Gottes auf. »Gott, der alles weiß, ehe es ist, erkannte kraft seiner Voraussicht, wohin zufolge der Freiheit und Selbstbestimmung die Bewegung des menschlichen Willens gehen werde, und richtete nun seinen Menschen- und Welterziehungsplan darauf ein« (De hom. opif. c. 16).

Auf diese Weise glaubte man also vom neuplatonisch-christlichen Standpunkte aus die Frage nach dem Nebeneinander der beiden Gegensätze von Willensfreiheit und Vorauswissen Gottes gelöst und beides gerettet zu haben. Wenn nun aber Gott voraussah, daß der menschliche Wille sich zum Bösen wenden werde, und er den Menschen trotzdem schuf, so ist schwer einzusehen, wie dann Gottes Güte und Gerechtigkeit noch behauptet und der Mensch für das moralische Uebel verantwortlich gemacht werden soll. Die Erklärung des physischen Uebels als Strafe für

---

[1]) Genau dasselbe sagt schon Hieronymus, Comm. in Jerem. 5, 26. Völlig im Sinne dieser und der folgenden Ausführungen Augustins spricht Boethius im 5. Buche seiner Consol. eingehend über die Voraussicht Gottes und die Willensfreiheit des Menschen.

die Sünde und die kirchliche Lehre von der Bestrafung im Jenseits ist dann unmöglich. Das waren Einwände, wie sie die dualistischen Systeme der Gnostiker vorbrachten. »Wenn Gott alles Seiende weiß«, so gibt Greg. v. Nyssa im 8. Kap. seiner Gr. Kat. die Ansicht der Manichäer genau so wieder, wie Tertullian die des Gnostikers Markion[5]), »der Mensch aber in Uebeln lebt, so läßt sich der Begriff der göttlichen Weisheit und Güte nicht mehr halten. Denn, so wird man folgern müssen, entweder kannte Gott die Zukunft nicht, wußte nicht, was mit den Menschen geschehen werde, oder, wenn er es wußte und sie dennoch schuf, so ist er nicht ohne Neigung zum Bösen, da er dann den Menschen trotz der sicheren Voraussicht, daß er von Leiden umgeben sein und in Sünde fallen werde, ins Leben rief (37 B). Jedenfalls aber wäre es für diese weit besser gewesen, nicht geschaffen zu werden.«

Damit ist ein Vorwurf erhoben oder richtiger eine Frage gestellt, die man schon früh an die göttliche Vorsehung gerichtet hat, um Antwort auf die Möglichkeit und den Grund der Zulassung des moralischen Bösen zu erhalten. Die Frage selbst tritt uns in der Entwicklung der Theodizee in mehreren Unterfragen entgegen. Sie geht aus von der *Grundfrage: Warum hat Gott den Menschen überhaupt geschaffen*, wenn er nun doch einmal in Sünde sich verstrickte und von Uebeln mannigfachster Art umgeben ist? Aus der Beantwortung dieser Frage ergeben sich *die weiteren: Warum hat Gott den Menschen unvollkommen*, nicht rein intelligibel und frei von der Neigung zum Bösen geschaffen, *und warum hat er ihm den freien Willen geben müssen?*

a) Die Frage, *warum Gott den Menschen geschaffen habe*, reicht weit in die griechische Literatur zurück. Schon Theognis vs. 425 ff. und Sophokles im Chor des Oed. Kol. 1225 ff. halten es, mit Cicero bei Lactantius Inst. Div. III, 304 zu reden, für das beste, nicht in diese »Klippen des Lebens« zu geraten, und ein frgm. aus Euripides' Beller. (285 N.) nennt diese Ansicht ein allgemein bekanntes Wort, ein *πανταχοῦ θρυλούμενον*. Freilich ist dieser Satz,

---

[1]) »Wenn Gott gut ist«, so sagt Markion bei Tertull. adv. Marc. II, 5, »und das Zukünftige weiß und das Böse abzuwenden vermag, warum hat er es dann zugelassen, daß der Mensch, noch dazu sein Ebenbild und wegen seiner Seele ihm wesensgleich, zu Fall kam?« Und Markion folgert, daß Gott nicht gut, nicht allwissend und allmächtig sein könne. Vgl. auch Leibniz' Theodizee, II. Abhandlung § 405 ff., wo eine Stelle aus Laurentius Vallas Schrift gegen Boethius De cons. angeführt wird, die in dem Satze gipfelt: »Wenn Jupiter mich verdammt, verdammt er nur sein eigenes Verbrechen. Er ist der allein Schuldige. Er hätte mich zu einem ganz anderen machen können.«

so ausgesprochen, nur der Niederschlag einer gewissen Augenblicksstimmung oder erklärt sich aus den unmittelbaren Zeitumständen, und wo, wie in den Mysterien oder bei Platon, solche Stimmungen zum Ausgangspunkte religiöser oder philosophischer Spekulationen genommen wurden, da standen sie doch der eigentlichen griechischen Lebensauffassung fern. Vom 4. Jahrhundert ab wurde das jedoch anders. Da erfuhr die Anschauung vom Unwert des Lebens eine gewaltige Zunahme und wurde in den Händen der Skeptiker eine oft gebrauchte Waffe gegen die Ansicht der Stoa vom Walten der göttlichen Vorsehung. Mit dieser Spitze steht jene Behauptung u. a. bei Plinius Hist. Nat. VII, 4, häufig bei Cicero, Plotin sowie, um ein christliches Beispiel zu nennen, bei Greg. v. Nyss. im 7. und 8. Kap. seiner Gr. Kat. — Indessen hatte schon Aristoteles der Frage zugleich auch eine ganz neue wissenschaftliche Form gegeben, indem er die Existenz des Menschen dadurch als notwendig hinzustellen suchte, daß er in ihm das unerläßliche Bindeglied zwischen den beiden Reichen des Vernünftigen und Vernunftlosen sah. Zur klarsten Fassung ist dieser Gedanke dann bei Poseidonios gelangt, wie W. W. Jaeger in seinem Buche über Nemesios von Emesa S. 96 ff. grundlegend nachgewiesen hat. Es kann daher hier auf die Darstellung dieser Anschauung im einzelnen verzichtet werden. Ich verweise nur noch auf meine Bemerkungen zu Greg. De hom. opif. S. 163 ff. und 248 f., wo sich eine Anzahl von Stellen findet, sowie auf meine Besprechung von Jaegers Werk in der Berl. phil. Wochenschrift (1915) Nr. 5, Sp. 131 ff. Die Ausführungen, die z. B. Cicero De nat. Deor. II, 115 als Antwort auf die Frage nach der Existenzberechtigung des Menschen gibt, und die darin gipfeln, daß der menschliche Verstand die verschiedenen Prinzipien (λόγοι) der Natur- und Geisteswelt in sich harmonisch vereinigt habe, sind genau so der poseidonischen Syndesmoslehre entnommen, wie etwa die des Nemesios oder des Greg. v. Nyssa. Gerade dieser kappad. Bischof weist an den verschiedenen Stellen darauf hin, daß das Dasein des Menschen als Mittel- und Bindeglied zwischen der vernunftlosen und der intelligiblen Schöpfung in der harmonischen Natur des ganzen Weltalls begründet und damit notwendig sei. Der Mensch soll den klaffenden Spalt zwischen Himmel und Erde überbrücken: »ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ δύο φύσεών ἐστι μεθόριος,« (I, 1009 A). Das ist der Zweck, den sich Gott mit der Erschaffung des Menschen gesetzt hat. Ohne den Menschen würde die ganze Schöpfung in zwei völlig getrennte Hälften auseinanderfallen, und er vermag dieses Bindeglied in sich darzustellen, da er selbst als geistig-leibliches Wesen alle Stufen des Seins in sich vereinigt und als ein Gemisch der geistigen

und sinnlich-wahrnehmbaren Natur aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist. Die Schöpfung des Menschen stand also in einer ganz bestimmten Zweckbeziehung auf das Ganze und war unerläßlich. Das ist von Greg. v. Nyssa u. a. auch an einer Stelle, die wegen der dabei deutlich zutage tretenden platonisch-stoischen Ausdrucksweise lehrreich ist, eingehend ausgeführt. Greg. spricht hier (I, 1165 C ff.) zunächst von den beiden Naturen, die der Mensch in sich vereinige, und unterscheidet zwischen der körperlichen Seite, die die Seele beschwere und zur Erde dränge (*βαρεῖν καὶ βρίθειν*), und der Seele, die sich, leichter und beweglicher und ätherhafter Art, nach ihrer Trennung vom Körper zur Anteilnahme an dem Himmlischen auf den Weg mache (*ἐπιπορεύεσθαι*). Dann fährt er fort: »(*ἡ ἐνσώματος κτίσις*) *διὰ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν πρὸς τὸ γεῶδες συγγένειαν οἷόν τινα ἰλῦος ὑποστάθμην κατ' ἀνάγκην τὸν περίγειον τοῦτον εἴληχε βίον· πᾶσα δὲ ἐμπαθὴς κίνησίς τε καὶ διάθεσις τὴν κάτω ζωὴν περιπολεῖ*«. Schon hier beachten wir die aus Platons Phädros und Phädon stammenden Ausdrücke und erinnern dazu an eine Stelle aus dem Stoiker Hierokles (Stob. Ekl. II, 182, 29 W.), wo es ähnlich wie bei Plat. Phäd. 109 C und Diog. Laert. VII, 137 heißt: »*τὰ δὲ ἐπίγεια καθάπερ ὑποστάθμην καὶ ἰλὺν ἔχοντα τῶν ὅλων τὴν οὐσίαν*«. So pflegte Poseidonios von der Erde zu sprechen. Lesen wir doch in Plutarchs Schrift De fac. in orbe lunae Kap. 25 (gegen Ende): »*ἡ γῆ οἷον ὑποστάθμη καὶ ἰλὺς τοῦ παντὸς ἐν ὑγροῖς καὶ ὁμίχλαις διαφαίνεται.*« Auch Bas. hat in seiner Hexaem. III, 7 — vgl. meine Bemerk. dazu S. 76 ff. — diesen Ausdruck ohne Frage aus seiner poseid. Quelle (vielleicht derselben, aus der auch Plut. schöpft) entlehnt: »*ὁ ἥλιος τοῦ ὕδατος τὸ κοῦφον ἀπάγει, τὸ δὲ γεῶδες οἷόν τινα ἰλὺν καὶ ὑποστάθμην ἐναφίησιν*«[1]). Aber noch in einem anderen Ausdruck treffen wir, um das gleich hier zu erwähnen, in der Stelle aus Gregor Poseid. an. Wir wissen nämlich, daß dieser die Leidenschaften *παθητικὰς κινήσεις* nannte und vergleichen mit Greg. etwa Galenos V, 464: »*αἱ παθητικαὶ κινήσεις τῆς ψυχῆς ἕπονται ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος.*« Vollends Poseid., und zwar seine Lehre von der Gottverwandtschaft der Seele, haben wir aber auch in den bei Greg. nun weiter folgenden eingehenden Ausführungen, die in der Behauptung gipfeln, daß Gott durch diese Stellung des Menschen die Absicht verfolgt habe, Himmel und Erde miteinander zu verbinden.

---

[1]) Vgl. Gatacker zu Marc Aurel. IX, 36 S. 281 D und Wyttenbach zu Platons Phädon S. 300 f., wo durch eine Anzahl von Beispielen die weite Verbreitung des Ausdrucks *ὑποστάθμη* für die Erde belegt ist.

Hat Gott nach dieser Auffassung den Menschen aus einer gewissen metaphysischen Notwendigkeit heraus schaffen müssen, so wird in einer weiteren auf der Syndesmoslehre fußenden Antwort mehr das Moment der Notwendigkeit ausgeschaltet und dafür in teleologisch-religiöser Weise die göttliche Güte und Liebe, die es nicht zulassen konnte, daß die Natur den Genuß ihrer selbst verliere und keinen Beobachter ihrer Schönheit habe, als Grund der menschlichen Existenz gesetzt. Seneca De otio Kap. 5 ist der erste Zeuge dieser in hermetischen und christlichen Schriften mehrfach zur Anwendung gekommenen Erklärung, deren stoischer Ursprung überliefert und auch sonst leicht nachweisbar ist [1]. Einmal berichtet es nämlich Cicero De Nat. Deor. II, 14, 37 als Chrysipps Ansicht, daß der Mensch deshalb geschaffen sei, um die Welt betrachten und nachahmen zu können; sodann aber führen uns die sonstigen Stellen, die diese Anschauung bringen, und die enge Beziehung, die die ganze Erklärung zu der poseidon. Ansicht von der Erkenntnismöglichkeit des Gleichen durch das Gleiche hat, auf den eigentlichen Vertreter dieses apologetischen Satzes. Wir werden das bei der Betrachtung der einzelnen Stellen sowie aus dem Vergleich von Sen. De otio Kap. 5 und einem Abschnitt aus dem uns wegen seiner stoisch-poseidon. Richtung auch sonst schon nützlich gewesenen Asklepios-Dialoge mit Stellen aus Gregor v. Nyssa gleich feststellen können. Von gewisser Wichtigkeit ist, abgesehen von diesen Zeugen, aber auch noch einmal ein Abschnitt aus einer anderen hermetischen Schrift, die Tiedemann in seiner Uebersetzung S. 39 anführt, und ferner wegen ihrer Aehnlichkeit mit Sen. De otio eine Stelle aus Ps. Longinos *περὶ ὕψους* Kap. 35. In der hermetischen Schrift heißt es: »Weil Gott gütig ist, wollte er auch die Erde schmücken. Deshalb machte er ein Bild des göttlichen Körpers, ein sterbliches Wesen nach dem Urbilde des Unsterblichen. Und dies Wesen war vollkommener als die Welt der Tiere durch *λόγος* und *νοῦς*. Denn der Mensch wurde Beschauer der Werke Gottes, er bewunderte sie und erkannte seinen Urheber.« Das sind Gedanken, die auch z. B. Lactantius oder Methodios kaum anders zu gestalten wissen [2]. Und wieder in einem geradezu

---

[1]) Einen bildlichen Ausdruck hat diese Anschauung in dem namentlich in der Diatribe häufig gebrauchten Vergleiche der Welt mit einer Bühne oder einem Theater gefunden, in dem der Mensch Zuschauer ist. Besonders Epiktetos, so z. B. I, 6; III, 22.

[2]) So sagt Lact. in dem ganz stoischen Kap. 5 des 7. Buches s. Instit. p. 749: »Gott hat den Menschen geschaffen, damit er Gottes Werke und aus diesen Gott erkenne und ihm seine Huldigung und Verehrung darbringe«, und Methodios äußert sich De lib. arbr. 19, 9 ff.; 22, 7 f. (Bonw. 1, 60 f.) entsprechend: »Weil

auffallenden Umfange hat Greg. v. Nyssa diese Erklärung als Antwort auf die Frage nach der Existenz des Menschen herangezogen. »Gott schuf den Menschen nicht aus irgendeinem Zwange«, so sagt er im Kap. 5 der Gr. Kat., »sondern in der Ueberschwänglichkeit seiner Liebe, damit die Fülle der göttlichen Güter in der Welt nicht unbenutzt daliege, sondern einen Beschauer und Nutznießer habe, und damit anderseits der Mensch durch diesen Genuß, durch die Größe und Schönheit dessen, was er erblickt und beherrscht, auf die Spur der ewigen Macht des Schöpfers geleitet werde.« Darum legte Gott zwei Anlagen in seine Natur, indem er das Göttliche mit dem Irdischen verband. »Der Mensch soll den Genuß Gottes haben kraft der göttlichen Seite seiner Seele, den Genuß der Erdengüter aber kraft seiner Sinne.« (De hom. op. Kap. 2 Schluß.) [1]). Da haben wir deutlich die Beziehung zu Poseidonios' Erkenntnislehre, der bei Sen. N. Qu. praef. § 12 es als einen Beweis für den göttlichen Ursprung des Menschen ansieht, daß ihm das Göttliche Genuß ist, und an den wir auch wohl in dem 5. Kap. der plutarch. Schrift De sera num. vind. zu denken haben, wenn es dort in großer Aehnlichkeit mit Greg. heißt: »Durch Teilnahme an der göttlichen Idee hat die Natur des Weltalls, welche ohne Ordnung ist, angefangen, sich zu ver-

---

Gott gut ist, hat er das, was bisher nicht da war, geschaffen und hervorgebracht; denn er zog es vor, hierdurch zuerst seine Güte zu erweisen. Ist es doch das Wesen einer überschwänglich guten Natur, das Sein zu geben dem, was nicht war. Hätte Gott die Welt nicht hervorgebracht, so wäre er als Gott unbekannt geblieben; denn es wäre niemand da, der ihn erkennen könnte.« Aus christlichen Schriftstellern vergleiche ferner Clemens, Coh. ad gentes 10, p. 80, 5 f.; Ps.-Athanas. contr. gentes 41, T. XXV, 81 D; De inc. verbi 11, T. XXV, 116 A; Euseb. Theoph. I; XLV, S. 62. Auch Plotin erklärt die Welt für einen Ausfluß der göttlichen Güte; so sagt er an einer weit bekannten Stelle (V, 2, 1), die auch Greg. v. Naz. II, 76 C in gleicher Angelegenheit zitiert (vgl. meine Dissert. 1908, S. 11): »Das Eine floß gleichsam über und ergoß seine unerschöpfliche Kraft nach allen Seiten.« Denn die Kraft muß wirken, sonst wäre sie keine Kraft, und das Gute muß sich mitteilen, sonst wäre es nicht das Gute. Weder aus Ehrgeiz also noch aus irgendeinem anderen Beweggrunde als aus Güte hat Gott die Welt geschaffen. Denn das Gute ist sich selbst genug. Es kann sich aber nicht zurückhalten und sich nicht neidisch in sich verschließen. (Vgl. H. F. Müller a. a. O. S. 200 f.).

[1]) Vgl. ferner noch Greg. Nyss. I, 593 A; 1268 D und meine Ausführungen zu De hom. opif. 156 C, S. 170 ff. — Eine von der vorstehenden abweichende Erklärung für die Körperlichkeit des Menschen gibt Greg. De mort. III, 517 B/C; hier sieht er die Bedeutung der Körperlichkeit darin, daß sie der notwendige Durchgang für das ewige Leben sein soll. — Gelegentlich wird auch, z. B. Gr. Kat. c. 8, noch darauf hingewiesen, daß Gott trotz seiner Voraussicht vom Falle des Menschen ihn deshalb geschaffen habe, weil die Zurückführung der Sünder durch Reue zur Gnade besser sei als das Nichtschaffen.

ändern und zur geordneten Welt zu werden. Die Natur hat (nach Platons Timaios) das Licht in uns angezündet, damit die Seele durch die Betrachtung und Bewunderung der Himmelskörper sich gewöhne, Schönheit und Ordnung zu lieben ... Kann es doch für den Menschen keinen größeren Genuß der Gottheit geben, als durch eifriges Streben nach dem in Gott liegenden Schönen und Guten zur Tugend hingeleitet zu werden.« Und diese Abhängigkeit von Poseidonios soll auch die folgende kurze Gegenüberstellung beweisen:

Greg. II, 25 D: *προμηθείᾳ κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν κτίσιν γίνεταί τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἴη τῆς κτίσεως .. μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον.* 21 B: *ὁ θεός, ὁ ποιητής, ἀγάπης περιουσίᾳ τοῦ ἀνθρώπου ἐδημιούργησε τὴν γένεσιν. ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀναπόλαυστον εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν ἀργὰ κεῖσθαι μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος ...* D: *διὰ τοῦτο τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν* [1]).

Sen. De otio 5: Natura nos et artis ac pulchritudinis suae spectatores genuit, perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta ... solitudini ostenderet ... Asklep. Dial. S. 43, 2 ff.: Deus, dominus et omnium conformator et ... omnium bonitate plenissimus voluit alium esse, qui illum, quem ex se fecerat (mundum sensibilem) intueri potuisset, simulque et rationis imitatorem et diligentiae facit hominem. Voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat [2]). Conformavit deus homi-

---

[1]) Die gleiche Ansicht ist, zwar in nicht ganz so bestimmter Form, auch in De an. et res. 105 A ausgesprochen. Greg. redet hier von der Apokatastasis. Alles auf Erden soll nach Gottes Ratschluß in einer gewissen Ordnung und Folge seiner Natur verähnlicht werden. »*τούτου γὰρ ἕνεκεν ἡ λογικὴ φύσις ἦλθεν εἰς γένεσιν, ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι, ἀλλ᾽ .. ἐφ᾽ ᾧτε εἶναί τι χώρημα δεκτικὸν ἀγαθῶν.*«

[2]) Dieser Gedanke, durch die Beziehung zu Psalm 33, 9 gefördert, findet sich bei christlichen Schriftstellern sehr oft. So z. B. Greg. v. Nyss. De an. et res. 124 B: »*ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλῃ, πρᾶγμα γίνεται καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλημα ... ἡ γὰρ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστίν.*« Ferner bei Bas. Hex. I, 2; ep. 8, 11; 189, 8. Athanas. c. Arian. II, 29 ff.; 71. Auch bei Clemens, Origenes, Augustinus findet sich dasselbe.

nem ex animi et corporis, i. e. ex aeterna et mortali natura in unum confundens miscensque, ut utrique origini suae satisfacere possit et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena« ∽ »ut terrenum cultum et divinationis posset habere dilectum« (45, 9).

Syndesmoslehre und Berufung auf die Güte und Liebe Gottes, das waren also die Antworten, die man auf die Frage gab, warum Gott den Menschen ins Leben gerufen habe. Spann man den hier zugrunde liegenden Gedanken weiter, so ergab sich, daß der Mensch als Bindeglied zwischen zwei Welten nicht vollkommen sein konnte, sondern, wie das bei Poseidonios-Greg. deutlich ausgedrückt ist, in seinem Bestande von beiden Reichen etwas haben mußte. Damit war aber dann

b) die häufig aufgeworfene und mit der ersten oft verbundene Frage beantwortet — man vgl. z. B. die in der vorstehenden Gegenüberstellung angezogene Asklepiosstelle —: Warum hat Gott den Menschen nicht in höchster, unverlierbarer Glückseligkeit, nicht vollkommen und ohne Hang und Neigung zu irdischen Dingen geschaffen? Die Antwort hierauf hat in der Geschichte der Theodizee zwei Fassungen erhalten, einmal ist sie rein vom metaphysischen Gesichtspunkte aus und zweitens in einer mehr logischen Form gegeben.

Diese zweite Fassung ist uns bereits bekannt. Wir haben bei Gelegenheit der Besprechung des physischen Uebels darauf hingewiesen, daß die Stoa mit großer Vorliebe den heraklitischen Gedanken von der Harmonie aus Gegensätzen in ihrer Theodizee zur Anwendung brachte und behauptete, daß das Uebel in der Welt als logische Entsprechung des Bösen notwendig sei. In der Uebertragung auf die Frage nach der physischen und psychischen Unvollkommenheit des Menschen ergab sich, daß der Mensch deshalb nicht als vollkommenes Wesen geschaffen werden konnte, weil die auf der Harmonie der Gegensätze beruhende Einrichtung der Welt die Schaffung geringerer körperlicher Wesen forderte. Plotin und Augustin haben wohl am eingehendsten diese Anschauung in ihre Gottesrechtfertigungslehre aufgenommen. Für Plotin ist Gott der Inbegriff aller intellektuellen Wesen; er ist somit alles, weil er alles Denkbare

umfaßt. Als alles ist er aber auch vieles, als vieles aber auch verschiedenes. Diese Verschiedenheit muß sich auch auf den Grad der Vollkommenheit erstrecken, welche den Dingen zukommt; es gibt somit mehr und minder vollkommene und unvollkommene Dinge, weil sie im göttlichen Verstande denkbar waren, folglich auch gedacht wurden und existieren mußten. Aus dem Zusammenhange der Welt konnte demnach keines der geringeren Wesen, also auch der Mensch nicht, fortgelassen werden (Enn. III, 3, 3). Ein Künstler bringt Schatten in seine Gemälde, um passend das Licht zu verteilen; auch treten in einer Tragödie andere Menschen als nur Helden auf. Ebenso ist es mit dem Weltall. Der Logos, der es hervorbringt, kann keine Einheit homogener Teile sein; man kann ihn also nicht anklagen, daß alle Dinge untereinander und jedes in seinen Teilen verschieden ist. Tadelnswert würde er nur in dem Falle sein, wenn er Dinge in die Ordnung der Welt hätte treten lassen, ohne dem harmonischen Weltbegriffe Rechnung zu tragen, ohne also für sie einen passenden Platz zu haben. Die Erde mußte daher Uebel enthalten. Die Tiere mußten geringer sein als der Mensch und dieser geringer als Gott. Dieser geringere Zustand besteht darin, daß Gott die menschliche Seele, die das Wesen des Menschen ausmacht, in einen irdischen Körper setzte, an dem wieder mit Notwendigkeit die sinnlichen Dinge hafteten. (Vgl. z. B. Max. Tyr. XLI, 5 und zur Sache H. F. Müller, Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Plotinos S. 205 ff.). Auch Augustin sieht in der Verschiedenheit der Dinge nach den mannigfachsten Abstufungen vom höchsten bis zum niedrigsten ein notwendiges Erfordernis für die Schönheit der Welt. Zu dieser gehören eben die Gegensätze; deswegen hat Gott auch Geschöpfe hervorgebracht, von denen er wußte, daß sie sündigen würden, damit gerade durch den Gegensatz dieser zu den Guten die Welt wie eine schöne Rede durch Gegensätze geschmückt werde. (De civ. Dei XI, 18; De ord. I, 18; De lib. arb. III, 9 ff.). Die in dieser Erklärung liegende Beschränkung der Allmacht Gottes bringt Origenes nach dem Vorgange Philons noch deutlicher zum Ausdruck. Die Dinge haben nach ihm zufolge einer zwingenden Notwendigkeit verschieden geschaffen werden müssen, da lückenlose Reinheit nur der Gottheit zukommt [1]). Ausdrücklich auf die Unvollkommenheit des Menschen angewandt haben jene Erklärung Diodor v. Tarsos und Irenäus. Dio-

[1]) De princ. I, 4 = p. 31 K.; II, 9, 2; »Jene Vernunftwesen mußten gerade deshalb, weil sie vorher nicht waren und zu sein anfingen, wandlungsfähig und veränderlich werden. Denn der Schöpfer verlieh den von ihm geschaffenen vernünftigen Wesen eigenmächtige und freie Gedanken und Regungen.« Ferner Philo De incorr. mundi 20 p. 307; quod deus imm. 17 p. 284 f.

dor wirft einmal die Frage auf, die auch Leibniz in etwas anderer Form bringt (II, § 195), warum Gott uns denn nicht zu Göttern gemacht habe (84); ob er neidisch oder unfähig dazu gewesen sei. Und er antwortet, daß Gott, wenn er uns als Götter geschaffen hätte, keine Welt geschaffen haben würde. Denn zum Wesen der Welt gehöre es, daß sie aus unterschiedlichen, höheren und niederen Teilen bestehe. Für Irenäus war die Beantwortung schon um deswillen von Wichtigkeit, weil sie den Widersachern zu begegnen hatte, die aus diesem unvollkommenen Naturzustande des Menschen auch auf einen unvollkommenen Schöpfer schließen zu müssen sich berechtigt glaubten. Irenäus antwortet: eine apriorische Vollkommenheit des Menschen ist zwar von Gottes Standpunkt aus nicht unmöglich, wohl aber vom Standpunkte des Menschen aus als eines geschaffenen und dem Gesetz und der Ordnung zeitlicher Entwicklung unterworfenen Wesens. Was geschaffen ist, muß dem Schöpfer nachstehen (IV, 38, 1 f.). Konnte Gott also den Menschen nicht sofort als vollkommen erschaffen, so hat er es ihm doch von vornherein als sein Ziel und seine Bestimmung gesetzt, vollkommen zu werden in stufenweiser Entwicklung, und er hat ihn von Anfang an dafür ausgestattet [1]. Wenn nun aber der Mensch von Gott nicht vollkommen geschaffen werden konnte, da die Einrichtung der Welt eine abgestufte Gliederung unter den Geschöpfen verlangte, so war es letzthin eine m e t a p h y s i s c h e N o t w e n d i g k e i t, der sich Gott bei der Schöpfung fügen mußte [2]. Dieser Gedanke wird denn auch selbst von christlichen Theologen ganz deutlich zum Ausdruck gebracht. Schon Platon (Timaios) ließ ja Gott bei der Schöpfung der Welt an alle wesenhaften, von jedem Stoffe befreiten, ewigen Formen und Gattungsbegriffe gebunden sein, die er wohl in die Wirklichkeit überführen, an deren Inhalte er aber nichts ändern konnte. So ist die Welt zwar von Gott geschaffen, aber ihr Inhalt, das, was er schuf, stand außer seiner Macht.

---

[1]) Adv. haer. 4. 38, 1, H. 2. 292: »Sollte jemand sagen: Konnte Gott nicht von Anfang an den Menschen vollkommen darstellen? so wisse er, daß bei dem ewig sich gleichbleibenden und ungezeugten Gott alles möglich ist. Das Geschaffene aber muß, weil es als geworden einen Anfang nahm, auch zurückstehen hinter dem, der es geschaffen hat. Da es aber nicht ungezeugt ist, so entbehrt es auch der Vollkommenheit.« Aehnlich § 4, H. 2. 297. — Tertull. adv. Marc. II, 9; Aug. Ench. 12.

[2]) Auch Seneca hat sich dieser durch den platonischen Dualismus bedingten Erklärung der Uebel aus einem metaphysischen Zwange der Gottheit (entgegen der alten Stoa) angeschlossen. »Der Künstler kann die Materie nicht ändern«, sagt er de prov. 5, 9, und bald darauf (6, 6) läßt er Gott sich den Menschen gegenüber gleichsam entschuldigen: »Da ich euch den Uebeln nicht entziehen konnte, habe ich eure Seelen gegen alles gewappnet.« Vgl. Heinze, Logos S. 138.

Auch in gewisser Beziehung das »Wie?« Denn Platon hielt Gottes Tätigkeit selbst noch bei der Ueberführung der Ideen in die Wirklichkeit für behindert und gebunden. Diese ließen sich nämlich nicht rein und frei von allen Gebrechen und Mängeln so darstellen, wie es die Absicht des Schöpfers war, weil sie in den vorhandenen Raum, die *δεξαμένη*, hineingebildet werden mußten und nur so nachgebildet werden konnten [1]). Die Ursache der Unvollkommenheiten aller irdischen Dinge liegt nach dieser Ansicht also in der Ueberführung der Formen zur Existenz, d. h. in dem Geschaffensein überhaupt, und das Wesen der Geschöpfe besteht infolgedessen mit metaphysischer Notwendigkeit in einer Beschränktheit, Endlichkeit und Unvollkommenheit, die es mit sich bringt, daß das Geschöpf Fehler begehen und irren muß. (Vgl. Heinze, Logos, S. 324 ff.). Schon Irenäus hat unter den christlichen Theologen, wie wir sahen, mit diesem durchaus unbiblischen Gedanken gearbeitet, Justin, Tertullian und Augustin, Origenes, Gregor v. Nyssa und Nemesios haben ihre Gottesrechtfertigungslehre mit diesem platonischen Argument bereichert, und in den hermetischen Schriften oder den pseudoklementinischen Rekognitionen (III, 26; V, 25) finden wir es ebenfalls wieder. So heißt es in einer hermet. Schrift (Parthey S. 50): »Alles Entstandene ist manchen Veränderungen unterworfen, denn das Entstehen selbst ist Leiden. Wo aber Leiden ist, da ist das Gute durchaus nicht. Daher kann das Gute auch in keinem Entstandenen, sondern allein im Ewigen sein.« Das klingt etwa so, als wenn Alexander Aphrodisias Quaest. nat. I, 18 sagt, das Uebel in der Welt sei notwendig, weil es der Natur sterblicher Dinge angehöre. Denn das, was seiner Natur nach einem Dinge zukomme, könne selbst Gott nicht von diesem Dinge trennen. In engster gegenseitiger Beziehung wenden Greg. v. Nyssa und Nemesios diesen Gedanken von der in dem Geschaffensein des Menschen notwendig liegenden Unvollkommenheit auf die physische und psychische Seite des Menschen an. Beide erklären, daß alles Gewordene seinem Wesen nach veränderlich sei. Denn die Veränderung sei die Quelle des Werdens. Die aus dem Stoffe als ihrer Grundlage entstandenen Vernunftwesen seien in leiblicher und seelischer, die körperlichen Naturen nur in physischer Hinsicht dem Wechsel unterworfen. Die Menschen gehörten zu den in doppelter Beziehung veränderlichen Vernunftwesen. Darum sei es unmöglich gewesen, daß Gott dem Menschen einen sittlich bestimmten, nur auf das Gute gerichteten

---

[1]) Ueber Platons Ansicht handelt ausführlich Zeller II, 1, S. 556 ff.; H. Räder, Platons philos. Entwicklung, Leipzig 1905, S. 380 ff. Vgl. weiter Plut. De Pythia 21, und über Plotin sowie Leibniz H. F. Müller a. a. O. S. 204 f. und 224.

Willen gegeben habe, vielmehr habe er uns die Willensfreiheit in Form veränderlicher Wahlfreiheit als Mitgift für unser ganzes Leben in die Wiege gelegt. (Gr. Kat. Kap. 6; 8; 16; 21; De hom. op. Kap. 16). Freiheit für den Menschen ist also nur als formale Freiheit möglich, das bringt die Natur eines veränderlichen Geschöpfes mit sich [1]).

Aber war denn nun mit dieser Erklärung wirklich etwas gewonnen? Konnte, ja mußte diese Behauptung, daß der Mensch als geschaffenes Wesen notwendig die Möglichkeit zur Sünde besaß, nicht zu der Folgerung führen, daß damit die Schuld am Bösen doch letzten Grundes Gott selbst zufalle? War nicht ferner die Annahme durchaus berechtigt, daß Gott, wenn er schuf, es nicht verhindern konnte, daß die Geschöpfe die Möglichkeit zur Sünde mitbekamen? Eins schien also fallen zu müssen: Gottes Allmacht oder seine Güte. In den Vorstellungen des griechischen Volkes waren die Götter moralisch nicht überragende, aber allmächtige Wesen gewesen, und der Fehler, der Gottheit einerseits Allmacht zuzuschreiben, ihr anderseits aber nichts zuzutrauen, was den Menschen als böse gilt, war hier vermieden. Aber in dem Maße, wie Xenophanes' und Platons Polemik diesen Götterglauben zerstörte und in der Gottheit das absolute Gute zu erblicken forderte, in dem Maße mußte auf der anderen Seite ihre Allmacht wieder gefährdet erscheinen. So haben wir denn auch schon früher gesehen, daß Epikur und mit ihm die Manichäer tatsächlich die Allmacht Gottes preisgaben, und daß selbst Plutarch es für vernünftiger erklärte, die göttliche Allmacht ein-

[1]) Neben dem metaphysischen Zwange werden auch ethische Grundsätze angegeben, die Gott bestimmten, den Menschen nicht gleich vollkommen zu schaffen. Deutlich drücken das z. B. Lactantius oder Greg. v. Naz. aus, und noch deutlicher wird uns das bei der Frage entgegentreten, warum Gott den Menschen mit Wahlfreiheit ausgestattet habe. Lact. wirft Inst. 7, c. 5, p. 753 die Frage auf, warum der Mensch überhaupt sterblich geschaffen sei, und erwidert, daß, wenn jeder Mensch an sich schon unsterblich geschaffen wäre, es gleichgültig sein müßte, ob er Gutes oder Böses täte. Darum habe nach Gottes Willen die Unsterblichkeit nicht eine natürliche Folge der menschlichen Natur, sondern der Preis für die Tugend sein sollen. Entsprechend sieht auch Greg. v. Naz. (Or. 28, 11 f. p. 503 ff.) die Gründe dafür, daß wir durch unsern Körper nur eine beschränkte Gotteserkenntnis hätten, in sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur. Denn einmal werde das, was leicht erworben werde, auch leicht wieder vernachlässigt, da man es immer wieder bekommen zu können glaube. (So auch Max. Tyr. X, 5). Sodann aber werde das Bewußtsein der Vollkommenheit uns leicht auch übermütig machen und damit zu Fall kommen lassen. Endlich aber sei uns das Streben und Ringen auf Erden durch unsere irdische Unvollkommenheit deshalb so schwer gemacht, damit uns im Jenseits ein höherer Kampfpreis für unsere Anstrengungen zuteil werden könne, wenn wir in ausharrender Geduld uns allezeit strebend bemüht hätten.

zuschränken als zuzugeben, daß Gott der Urheber von Schlechtem in der Welt sei. Auch Chrysipp behauptete nach Plut. Stoic. rep. 36, 1: »Die Schlechtigkeit überhaupt aufzuheben, ist weder möglich noch gut«, und Dio v. Prusa or. 74, 27 erklärt: »Der gemeinsame Vater aller Menschen und Götter kann die Ungerechtigkeit der Menschen weder hemmen noch hindern.« (Vgl. Bonhöffer II, 79). Es mußte also entweder die metaphysische Begründung für die Tatsache der Willensfreiheit im Interesse der Allmacht Gottes aufgegeben und demnach behauptet werden (wie z. B. Irenäus es an der vorhin zitierten Stelle tut, und wie auch Greg. v. Nyssa es durchaus im Gegensatz zu seiner metaphysischen Erklärung in seiner Gr. Kat. mehrfach ausspricht), daß Gott den Menschen auch anders, mit der ausdrücklichen Bestimmung zum Guten, hätte schaffen können, oder es mußte versucht werden, die Gabe der Willensfreiheit auch von anderen Gesichtspunkten aus zu begründen, sie etwa als zweckmäßig und für den Menschen aus bestimmten gewichtigen Gründen als unerläßlich und gut hinzustellen. Hinsichtlich des Vorwurfs dagegen, daß Gott durch das Geschenk der Willensfreiheit selbst am Bösen teilhabe, mußte dann weiter versucht werden, den Menschen selbst irgendwie verantwortlich zu machen. Es tritt also zunächst

c) die Frage auf: aus welchen anderen als die Allmacht Gottes stark beeinträchtigenden metaphysischen Gründen hat Gott dem Menschen einen freien Willen gegeben?

Die Erklärungen, die man gab, waren im ganzen nur Weiterbildungen oder Anwendungen der stoischen Syndesmoslehre auf vorhandene christliche Ansichten. Man ging von der zentralen Stellung des Menschen im Weltall aus und betrachtete diese Stellung sowohl in ihrer Beziehung zu Gott und zu den Tieren als auch von moralischen Gesichtspunkten aus, die sich mit denen deckten, die die Verteidiger des freien Willens zu geben gewöhnt waren, wenn es galt, den astrologischen Fatalismus zu bekämpfen.

Zunächst also suchte man die Unerläßlichkeit der Willensfreiheit für den Menschen aus seiner Stellung zu Gott herzuleiten. Hat Gott, so folgerte man, den Menschen zur Teilnahme an seinen eigenen Gütern geschaffen, hat er ihm in seine Seele die Keime des Göttlichen eingepflanzt, damit er durch sie nach dem verwandten Göttlichen hingezogen werde, so konnte ihm auch das Geschenk der Selbstbestimmung nicht vorenthalten werden. Unmöglich könnte die Seele das Ebenbild Gottes genannt werden, wenn sie dem Gesetz der Notwendigkeit anheimfiele. Gerade die Macht der ungenötigten Selbstbestimmung

läßt mehr als alle anderen Vorzüge den Menschen als das Ebenbild Gottes erscheinen. Ohne Freiheit könnte der Mensch nicht das sein, was er sein sollte. Als ein himmlisches Gebilde also, wie Philon sagt, ist der Mensch frei. Er ist aus den nämlichen Stoffen geschaffen wie die Himmelsnaturen, und daher unvergänglich. Deshalb hat Gott ihn auch der Freiheit gewürdigt und die Bande der Notwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzuge, soviel der Mensch davon fassen konnte, teilnehmen lassen [1]). So hören wir auch Augustin (z. B. Comm. in ep. ad Philem. p. 621 ff.) oder Greg. v. Nyssa (z. B. III, 524 A f.) die Willensfreiheit des Menschen als eine Folge seiner Gottebenbildlichkeit hinstellen. »Da der Mensch ein Bild Gottes werden sollte, besaß er auch in dem freien unumschränkten Willen die Aehnlichkeit mit dem, der über alles mit unumschränkter Macht herrscht, der keinem außerhalb seines Wesens waltenden Zwange untertan ist, sondern nach eigenen Entschlüssen regiert« (Greg. De virg. c. 12). Und wie Epiktet und die späteren Stoiker die Willensfreiheit als den göttlichen Teil der menschlichen Natur bezeichneten, so erwidert auch Tertull. adv. Marc. II, 5 auf Markions Einrede, Gott habe, wenn er den Fall Adams zum voraus wußte, ihn nicht frei erschaffen sollen, mit dem Argumente, daß Gott, wenn er den Menschen einmal schuf, ihm auch die höchste Form des Seins habe verleihen müssen. Diese höchste Form bestehe aber darin, daß der Mensch Gottes Bild und ihm ähnlich sei, und dies Bild und diese Aehnlichkeit sei eben die Freiheit des Willens. »Oder«, so fügt Tert. unter Hinweis auch auf das Verhältnis des Menschen zur Welt hinzu, »was wäre das, wenn der Mensch, der Besitzer der ganzen Welt, nicht zu allererst sich selbst besäße und seiner selbst nicht mächtig wäre!«

Somit ist die Freiheit das schönste und wertvollste Gut, ohne das wir auf der Stufe der leblosen und unvernünftigen Wesen stünden (Greg. Gr. Kat. Kap. 1 = 13 D). Zur göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen und zugleich zu einem der hauptsächlichsten Unterschiede von den

---

[1]) Quod deus sit imm. II, 408; Leg. alleg. I, 142. Heinze, Lehre vom Logos, S. 264 f. — Gelegentlich schränkt Philon, mit Rücksicht auf die Tatsache, daß der Wille, dieser Zeuge der göttlichen Abstammung des Menschen, auch die Quelle des Bösen sein soll und Gott der Urheber dieser Freiheit ist, die göttliche Seite des Menschen wieder ein und sagt, er sei nur Gottes Geschöpf und Bild, insofern er gut zu handeln vermöge. Auch Tertullian erklärt unter dem gleichen Gesichtspunkte, daß der Mensch als Ebenbild Gottes zwar in seiner Seele Gottes Züge trage, aber diese sei doch nur Bild und könne deshalb nicht bis zum Wesen der Gottheit, bis zur Freiheit von Sünde, sich erheben. Vgl. Schulze, Elemente e. Theodiz. bei Tert. S. 91 f.

Tieren gehört aber ferner auch die Gabe der Vernunft. Diese ist ebenfalls ohne Freiheit nicht denkbar. »Denn der freie Willen ist etwas Unabhängiges und Selbstmächtiges, das in der Freiheit der Ueberlegung besteht. Gibt die denkende Natur die Macht der Selbstbestimmung auf, so verliert sie auch die Gabe des Denkens (Greg. Gr. Kat. Kap. 5). Schon Plotin weist auf dieses gegenseitige Bedingen von Freiheit und Vernunft hin: Wäre der Mensch ein bloßes Naturwesen, wäre in ihm nur ein Logos wirksam, so wüchse er wie eine Pflanze aus dieser einen Wurzel heraus. Nun ist er aber kein einfaches Wesen, und es wirkt in ihm nicht nur der *λόγος σπερματικός*, vielmehr liegt in ihm ein höherer Bestimmungsgrund, oder besser mehrere von ihnen, höhere und niedere, zwischen denen er zu wählen hat. Auch für Origenes ist die Freiheit des Willens in der vernünftigen Natur des Menschen begründet. Die Tiere bewegen sich zwar aus sich selbst und streben nach dem, was ihnen nützt, und was die Sinne ihnen als nützlich vorstellen. Aber all das vollzieht sich nur instinktiv; der Mensch dagegen hat Vernunft und ist dadurch in den Stand gesetzt, über Gutes und Böses zu urteilen und zwischen beiden zu wählen. Sonst wäre ja jene Möglichkeit der Unterscheidung, die der Mensch besitzt, für ihn zwecklos. Folglich ist das Vermögen der Wahlfreiheit vom Menschen als vernünftigem Wesen nicht wegzudenken (De princ. III, 1 ff.; De orat. 6). Genau dasselbe behauptet Nemesios. Die Freiheit des Willens ist eine notwendige und untrennbare Eigenschaft der vernünftigen Natur. Wer denkt, der kann überlegen, und wer überlegt, der muß auch frei wählen können. Und wollte jemand Gott daraus einen Vorwurf machen, daß er dem Menschen die Gabe der Freiheit geschenkt und so ihm auch die Möglichkeit zu sündigen gegeben habe, so hieße das, Gott deswegen tadeln, daß er uns als Vernunftwesen geschaffen hat (Nemes. Kap. 39 und 41 = 325 f., vgl. Domanski, Psychol. des Nemes. S. 152 f., 161 f.). Ebenso stellen sich auch Greg. v. Nyssa (z. B. Gr. Kat. Kap. 31) oder Aeneas v. Gaza (Theophrast p. 909 Migne) und Boethius (De cons. I. 5, 2) die Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit vor, wie sie bereits Alex. Aphrod. gegen die Fatalisten behauptet hatte [1]).

Durch Alex. Aphrod. erfahren wir also, woher die kirchlichen Schriftsteller ihre Waffen zur Verteidigung der Willensfreiheit entlehnten. Sie nahmen sie aus der Polemik, die schon seit Jahrhunderten gegen den Fatalismus geführt wurde. Das gilt besonders für die dritte sehr verbreitete ethische Begründung, die man gleichfalls aus der unterschiedlichen Stellung des Menschen gegenüber den Tieren gewinnen konnte. Wie näm-

[1]) Vgl. De fato c. 14, S. 50; c. 11, S. 34 f. und Quaest. nat. et mor. III, S. 206, Stellen, die etwa mit Greg. v. Nyssa Gr. Kat. 77 C völlig übereinstimmen.

lich die Vernunft eine wesentliche Eigenschaft des Menschen ist, so liegt auch in der Sittlichkeit ein Hauptunterschied zwischen dem Menschen und den auf einer niedrigeren Stufe stehenden Geschöpfen, und wie jene nicht ohne Freiheit gedacht werden kann, so kann nach den christlichen Theologen auch von der Tugend, der göttlichen Forderung an den Menschen, ohne Willensfreiheit keine Rede sein. Ohne Tugend ist eine sittliche Entwicklung nicht denkbar. Den freien Willen aufheben heißt auch das Wesen der Tugend aufheben, sagt Orig. c. Cels. IV, 3. Ohne die Macht der sittlichen Selbstbestimmung ist nach Irenäus (adv. haeres. IV, 37, 7) kein sittliches Gute möglich, und ebenso würde der Ausschluß der eigenen Freitätigkeit das mit dem Sittlichen verbundene Wohlgefühl ausschließen. Mit dem Begriff der Freiheit steht und fällt der Begriff der Sittlichkeit, wie in den pseudoklem. Rekogn. (V, 25, 141) eingehend ausgeführt wird. Gott ist nicht das lieb und angenehm, sagt Bas. III, 345 B, was aus Zwang geschieht, sondern das, was man aus Tugend vollbringt (*τὸ ἐξ ἀρετῆς κατορθούμενον*). Das tugendhafte Handeln aber geschieht auf Grund freier Wahl und nicht aus Zwang. Die Wahl wieder steht in unserer Macht, und was in unserer Macht steht, ist Selbstbestimmung [1]). Wer daher tadelt, daß der Schöpfer uns von Natur nicht so geschaffen hat, daß wir nicht sündigen können, der tut nichts anderes, als daß er die unvernünftige Natur der vernünftigen vorzieht und die unbewegliche und willenlose der mit Freiheit und aus eigenem Antrieb handelnden. »Bleibt der freie Wille untätig«, sagt Greg. Gr. Kat. Kap. 31 = 77 C f., »dann ist es notwendig mit der Tugend aus. Gibt es aber keine Tugend, dann ist das Leben wertlos, aufgehoben ist das Lob für edle Handlungen, gefahrlos die Sünde und gleichgültig der Unterschied in der Lebensweise. Denn wer dürfte, wie es doch natürlich wäre, noch den Zuchtlosen tadeln oder den Züchtigen loben? Ist doch dann jedem die Antwort zur Hand, daß nichts von dem, was uns gut dünkt, bei uns stehe, sondern daß die menschlichen Entschlüsse durch eine höhere Macht nach dem Belieben des Beherrschers gelenkt würden.« Der Determinismus stört also die sittliche Verantwortlichkeit; Belohnungen und Strafen sind sinnlos, wo die Menschen kraft einer sie beherrschenden Notwendigkeit handeln; Gesetze sind nutzlos und überflüssig, wenn nichts in unserer Gewalt steht. Das hat schon Arist. Eth. Nik. III, 7,1113 b 21 zur Verteidigung der Willensfreiheit vorgebracht; das war einer der zahlreichen Einwände, die den Stoikern gegen ihren astrologischen Fatalismus gemacht wurden,

[1]) Die Tugend ist herrenlos, so sagen auch die Kappad. mit dem bekannten sprichwörtlichen platon. Ausspruche. Nur bei freiem Willen hat sie Wert. So z. B. Greg. Nyss. II, 77 C f.; 181 ff.; 877 A; 1156 C; III, 816 A. usw.

und in der Folgezeit ist diese Behauptung von der Wechselbeziehung von Sittlichkeit und Freiheit stets die Hauptwaffe gegen jeden Versuch geblieben, die menschliche Freiheit zu leugnen oder einzuschränken. So bekämpft mit diesem Hinweis Justin (Ap. I, 28; 43 f.; II, 5; 7) den Fatalismus als den schlimmsten Feind, der in seinen Folgerungen alle Religiosität und Sittlichkeit gefährde, und Plotin (Enn. II, 3) bringt nichts wesentlich anderes gegen die Astrologen vor. Origenes (De pr. I, 5, 1; III, 1, 8) weist, gestützt auf diesen Satz, gnostische Leugner der Willensfreiheit ab oder begegnet dem Celsus mit den Worten: *ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν* (I, 4, 3). Und Bas., Augustin oder Tertullian, Methodios und Aeneas v. Gaza wiederholen im Grunde nur das, was schon Philon (De prov. I, 77 ff.), Athenagoras (p. 24, 220), Diodor v. Tarsus (114), Hippolytos (Philos. 30, 33) u. a. den Gegnern der Stoa nachgesprochen hatten [1]); und wie Nemesios (Kap. 39 = 312, 2) die Frage, warum uns unser Schöpfer mit freiem Willen begabt geschaffen habe, der Tradition entsprechend zu lösen weiß (vgl. Domanski S. 150; 154 f.), so wird auch in den pseudoklem. Rekogn. (III, 26, 90) die aufgeworfene Frage: konnte Gott uns nicht alle so schaffen, daß wir gut waren und nicht anders sein konnten? mit dem Hinweise beantwortet: »Wenn uns Gott unveränderlich geschaffen hätte und unfähig, uns vom Guten zu entfernen, dann wären wir nicht wahrhaft gut; denn dann wäre das Gute nicht unser Verdienst, sondern es läge in unserer Naturanlage notwendig begründet« (vgl. auch V, 25). Was Bas. in seiner Theodizeeschrift 345 B auf die gleiche Frage antwortet, das haben wir eben gesehen, und auch Lactantius bedient sich dieser Erklärung von der Unmöglichkeit jeglicher Sittlichkeit ohne Freiheit der Wahl, um zu beweisen, warum der Mensch auch mit der Neigung zum Bösen geschaffen werden mußte [2]). Gewiß hätte Gott, wie besonders Tertull. adv. Marc. II, 5 ff. ausführt, auch

---

[1]) Vgl. Bas. Hex. VI, 5—7 = 132 B ff. (Gronau S. 31); Augustin De civ. dei V, 9; c. Fort. Manich. 20 f.; De lib. arb. I, 2; 1, 3. De vera rel. 14, 27; Tertull. adv. Marc. 2, 5; 2, 90; Method. Phot. pag. 481; 483 ff.; Aeneas v. Gaza p. 909 Mg.

[2]) Inst. l. 6, 15, p. 689; vgl. 7, 5 p. 753. Ueber diese gegen den stoischen Fatalismus vorgebrachten Einwände hat Bouché-Leclerq, L'astrologie greque (Paris 1899) S. 609 ff. gehandelt. — Wenn man den Stoikern als Fatalisten die Aufhebung der Sittlichkeit zum Vorwurf machte, so wandten sie den gleichen Grund selbst gegen die Leugner der Vorsehung ein und behaupteten, wie wir etwa bei Cic. N. Deor. II, 61, 153; De leg. I, 7, 11; II, 7; bei Nemes. Kap. 42 = 337, 3; Philon De op. mundi I, 6; De nobil. II, 442 Mg. lesen, daß mit dem Leugnen der Vorsehung alle Frömmigkeit und Tugend aufgehoben werde. Vgl. Gronau S. 224, Anm. 1.

gegen den Gebrauch der Freiheit zum Bösen einschreiten können; aber täte er das, so nähme er den freien Willen ja wieder zurück, den er doch mit ebensoviel Güte als Weisheit gab. So ist die Freiheit etwas Gutes; Grund genug für Gott, sie zu geben. Ein Mißbrauch dieser Freiheit hebt nach August. De lib. arbr. II, 17 ff. darum die Reinheit und Güte der Willensfreiheit nicht auf. Schon die Tatsache, daß Gott die Freiheit dem Menschen gegeben, muß den frommen Menschen zufriedenstellen. »Sagen wir aber, die Freiheit hätte nur zum Gutestun gegeben werden sollen, damit das Böse unmöglich gewesen wäre, so sagen wir eben damit, es hätte keine Freiheit gegeben werden sollen; sagen wir aber dies, dann schließen wir auch die Freiheit zum Gutestun und damit überhaupt alles gute Tun selbst aus.« Somit trifft nach Augustin das, was gegen die Freiheit als Möglichkeit zu sündigen gesagt wird, nicht die Freiheit an sich, die immer gut ist, sondern ihren Mißbrauch, also nicht Gott, sondern den Menschen. Es bleibt deshalb dabei: Freiheit war notwendig für den Menschen. Sie ist bedingt durch dessen hohe Stellung im Weltall nach Recht und Pflicht und ist ein so unschätzbares Gut, daß sich ohne sie die Idee des Menschengeschlechts gar nicht hätte verwirklichen lassen. Sie mußte unbedingt gegeben werden. Sie konnte aber auch nicht anders gegeben werden, als sie ist, und ist darum vollkommen schön und gut, wenn sie auch dem Mißbrauch ausgesetzt und die Möglichkeit alles vorhandenen Bösen ist.

Aber hier taucht nun gerade die schwerwiegende Frage auf: wenn der freie Wille, dieser Zeuge für die göttliche Abstammung des Menschen, Quelle des Bösen ist und Gott wieder Urheber dieser Freiheit, muß Gott dann nicht selbst doch letzthin als Urheber des Bösen betrachtet werden? Denn was kann der Mensch dazu, wenn er in Sünde gerät, oder wie kann er dafür zur Verantwortung gezogen werden, wenn er in der Willensfreiheit eine Gabe bekam, die Gott ihm wegen seiner ganzen metaphysischen Stellung nicht anders geben konnte? Mit dem Hinweise auf die Notwendigkeit der Freiheit ist also das Rätsel des Sündenfalls noch lange nicht gelöst. Wohl hat man damit die Möglichkeit der Sünde zu erklären versucht, aber die Frage bedarf nach wie vor der Antwort: woraus entsteht der Mißbrauch des freien Willens, wer ist schuld daran, wenn ja doch im Menschen ursprünglich lauter gute Anlagen waren? Wie kommt es von der Möglichkeit der Sünde zu deren Wirklichkeit?

2. Die Wirklichkeit der Sünde.

Bei der Beantwortung dieser Frage kamen, wie wir S. 60 ff. schon andeuteten, für die christlichen Theologen zwei völlig getrennte Gedankenreihen in Betracht, je nachdem man über das Wesen des Menschen optimistisch oder pessimistisch dachte. Nach der optimistischen Anschauung ist der Mensch von Natur gut. Hier konnte man das Wirklichwerden der Sünde darum nicht als unmittelbar im Menschen begründet ansehen, sondern sah sich veranlaßt, nach Zwischengliedern zu suchen, auf die sich letzten Endes das Entstehen der Sünde im Menschen zurückführen ließ. Diese Anschauung lief also, genau genommen, auf einen Dualismus hinaus. Nach der pessimistischen Auffassung vom Wesen des Menschen liegt dagegen der Grund für das Auftreten der Sünde ausschließlich und allein in der vererbten Schlechtigkeit des Menschen.

Die häufigste und auch wohl älteste dieser Erklärungen war die dualistische. Vom Parsismus aus hatte sich über das Judentum die Vorstellung vom Teufel immer mehr verbreitet, und auch auf die pythagoreisch-platonische Philosophie war der orientalische Dualismus nicht ohne Einfluß geblieben. Man glaubte in der Materie die Quelle alles Uebels gefunden zu haben. Der Körper ist der Kerker oder das Grab der Seele. Eine Versenkung der Geister in sich, d. h. die philosophische Beschäftigung oder auch eine körperliche Askese, bei der jede Tätigkeit der Sinne aufhört, ist eine Befreiung von diesen Banden. Die Formen der Dinge sind sämtlich gut und vortrefflich, aber ihre Verbindung mit der schlechten und nichtswürdigen Materie verdirbt sie. Den Einfluß der Materie oder der Körperlichkeit auf den menschlichen Willen stellte man sich dabei in der Weise vor, daß man die schlechten Triebe und Leidenschaften aus der Materie als ihrer Quelle ableitete, sie selbst aber als den menschlichen Willen bestimmend und bewegend ansah. Platons Bild vom Rossegespann ist bekannt. Bekannt ist auch sein Vergleich der in den Körper eingetauchten Seele mit dem Meergott Glaukos in seinem Schlamm und Seetang und seinen Muscheln, ein Bild, das z. B. auch Greg. v. Nyssa bei seiner Auffassung der Seele vorgeschwebt hat. (Vgl. Gronau S. 244 f.). Die Gnosis, die Essener, Philon, der Verfasser des Buches der Weisheit, die Neuplatoniker u. a. bauen auf dieser Grundlage auf, und diese Denkweise, meist in rein grobsinnlicher Form und unterstützt durch die Gestalt des Teufels aus der Genesis, lebte im Volke. So glaubte man die Schuld an den sinnlichen Gelüsten, in die man sich verstrickt fand, die Schuld an der Richtung des Willens auf das Böse nicht nur von Gott entfernt zu haben, sondern auf die Außenwelt abwälzen zu können.

In das System des stoischen Pantheismus paßte nun aber diese Auffassung von der Materie natürlich nicht hinein. Hier sah man sich daher gezwungen, die platonische Erklärung aufzugeben. Aber was man dafür an die Stelle setzte, war letzten Grundes doch nur wieder eine andere Ausdrucksweise jener dualistischen Anschauung. Die innere Ursache und den Ursprung der Sünde leiteten die Stoiker hier ganz unter dem Einflusse Platons aus einem Fehler, aus einer Blindheit des Verstandes her. Der blinde Verstand urteilt falsch, irrt sich über den Wert der Dinge, indem er etwas Schlechtes als vermeintliches Gute ansieht, und durch dieses falsche Urteil reizt und treibt er den Willen zur falschen Wahl. Woher rührt nun aber dieser sittliche Irrtum? Welche Kräfte erklären das Auftreten der falschen Urteile? Welche Reize sind letzten Endes die Grundursachen für das Wirklichwerden der Sünde? Die älteren Stoiker hatten die Affekte und damit auch das Böse als Verfehlungen der Vernunft oder genauer der Urteilskraft angesehen und als die die Vernunft unmittelbar bestimmenden Reize lediglich äußere Einflüsse in der Natur der Dinge angesprochen. Sie waren darüber von den Skeptikern einer scharfen Kritik unterzogen worden, so daß Poseidonios sich bewogen sah, unter dem platonischen Bilde des Rosselenkers und seines Gespannes die platonische Psychologie in sein System herüberzunehmen und von hier aus zu lehren, daß die ihrem wirklichen Wesen nach rein geistige Seele mit dem Körper nur durch Zwischenglieder, die aus Zorn und Begierde bestehenden niederen und unvernünftigen Seelenteile, verbunden sei. In diesen beiden Seelenteilen, die an sich der Vernunft unterworfen sind und in dieser Abhängigkeit einen nicht zu verkennenden Wert haben, erblickt er die Keime der Sünde. Sie stehen mit der Sinnlichkeit und Körperlichkeit der Dinge in engster Beziehung und sind die Empfänger und Träger jener Kräfte, die der Vernunft das Steuer entreißen, so daß nicht sie mehr das unser Willensleben bestimmende Prinzip ist, sondern ein fremder Wille, der den Verstand falsch urteilen läßt. Die Kräfte selbst, die den menschlichen Willen in Irrtum verstricken, sieht Poseidonios einmal in der *πιϑανότης τῶν πραγμάτων*, d. h. in dem Reize der Außendinge, die uns Böses für gut und Gutes für böse ansehen lassen, ferner auch in der schlechten Erziehung und Gewöhnung (*κακὴ ἀγωγή, κατήχησις τῶν συνόντων*), und endlich findet er sie auch, und das ist ein besonderes poseidonisches, gleichfalls Platon entlehntes Argument, im Menschen selbst, freilich nicht in den spontanen Willensäußerungen der Seele, sondern in der schlechten körperlichen Beschaffenheit (*καχεξία*) [1]. Wir entnehmen diese poseidonischen Ansichten hauptsächlich

[1] Diog. Laert. VII, 89 berichtet schon von Kleanthes, daß dieser *τῶν ἔξωϑεν*

aus Galenos De plac. Hipp. et Plat. V, 461 ff. und aus Chalcidius Kap. 165 ff., doch können auch mit großer Wahrscheinlichkeit Plut. De virt. mor. und Nemes. Kap. 17 = 219, 10 ff. als Berichte aus Poseid. angesehen werden. Danach ist zu den angeführten einzelnen Punkten folgendes erklärend hinzuzufügen. Die *πιθανότης τῶν πραγμάτων* ist die eigentliche Unwissenheit vom Werte oder Unwerte der Dinge, an der nicht andere Personen, sondern die uns umgebenden und ständig auf uns einstürmenden Eindrücke der Dinge selbst schuld sind. Schon die Geburt des Kindes und die dann einsetzende weichliche Pflege hinterlassen zwei maßgebende und für die Folgezeit bestimmende Eindrücke, die Vorstellung von Wärme und Angenehmem, und die von Kälte und Mißbehagen, oder allgemein die Vorstellung, daß alles Erfreuliche ein Gut, alles Unerfreuliche ein Uebel und deshalb zu meiden sei. Dieselben Werturteile heften sich ferner an Hunger und Durst und ihre Befriedigung, an Schmeicheleien und Scheltworte. In der *κακὴ ἀγωγή* sieht er sodann die landläufige Vorstellung von dem, was erstrebenswert ist. Sie tritt dem Kinde schon früh von allen Seiten entgegen. Mütter und Ammen, die in gefälliger Absicht dem Kinde die Zukunft freundlich und ehrenvoll ausmalen, wünschen ihm wertlose Güter, sprechen von Gunst und Ansehen, von Reichtum und Glück, spenden Trost und verzärteln, wo Abhärtung am Platze wäre. Auch Dichter und Künstler verführen nicht selten mit ihren Darstellungen den Sinn vom Ernst und Fleiß zur Freude und zum Genuß. Hierneben steht als drittes die leibliche Beschaffenheit des Körpers, die einen Haupteinfluß auf das sittliche Urteil der Menschen hat. Vor allem wird die besondere Mischung der Elemente, aus denen der Leib besteht, als Grund dafür angesehen, daß manchen Menschen von Natur aus der Hang zu gewissen sittlichen Fehlern oder Tugenden anhaftet. Die Bittergalligen sollen von Natur aus jähzornig, andere furchtsam sein. Die Neigung zu Vergnügen an Lust oder Arbeit, zu Feigheit und Mut hat ihren Grund in der Verschiedenheit des Blutes in bezug auf Wärme und Kälte, auf Feinheit und Dicke. Selbst die Stärke des Gedächtnisses richtet sich nach der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers. Denn dieser übt auf die Seele einen unverkennbaren Einfluß aus, vermöge dessen das Gedächtnis oder auch die Einbildungskraft in ihren Wirkungen gehindert oder gefördert und erleichtert werden [1]).

πραγματειῶν πιθανότητες und die *κατήχησις τῶν συνόντων* als die bestimmenden Kräfte für das Entstehen der *πάθη* angesehen habe.

[1]) Auch in der epikur. Schule sind ähnliche Gedanken über die Abhängigkeit unserer Willensregungen von bestimmten Gesetzen, nach denen sie sich bilden und regeln, herrschend gewesen. Epik. hält unsern Willen für abhängig von

So wird denn unser Wollen letzten Endes von äußerlichen Dingen bestimmt oder doch von Vorstellungen, deren Auftreten nicht in unserer Gewalt steht, da sie meist durch äußerliche Dinge mittelbar oder unmittelbar hervorgerufen werden.

Die christlichen Theologen des Orients folgten den Stoikern in diesen Anschauungen, soweit sie die ganze Frage nach dem Entstehen der Sünde nicht einfach mit dem Hinweis auf die Verführungstat des Satans abgetan sein ließen. Auch sie hielten zwar an der Gestalt des Teufels zunächst fest, dachten sich aber seine Tat bei jedem einzelnen Menschen immer wiederholt und vermieden so die Erbsündenlehre, in der die andere Erklärung für die Entstehung der Sünde zu sehen ist. Dafür suchten sie nun die Art und Weise der Verführung des Satans vom psychologischen Standpunkte aus und unter gleichzeitiger Anlehnung an die Stoa näher zu erörtern. Typisch sind hier wieder Basileios und vor allem Greg. v. Nyssa. Sie stellen sich das Seelenleben des Menschen unter dem Bilde des platonischen Gespannes vor und halten, entsprechend der poseidonischen Ansicht, Zorn und Begierde für indifferente Zustände, die, richtig geleitet, dem Menschen sogar von großem Nutzen sein können. Verliert aber die Vernunft die Zügel, dann gerät sie unter das Fuhrwerk und wird hinter ihm hergeschleift, wohin und wie weit sie das unvernünftige Gebaren des Gespannes fortreißt [1]).

---

den Vorstellungen unserer Seele, und diese Vorstellungen wieder entstehen ihm aus sinnlichen Eindrücken, wie wir sie von außen empfangen (Lucr. IV, 887 ff.). Durch Leidenschaften, durch die ersten kindlichen Bewegungen der Seele aus Furcht und Hoffnung, aus Begierde und Abscheu, ist manches im Menschen verdorben, und dadurch sind Uebel entstanden, von denen ihn nur die Philosophie befreien kann (IV, 829 ff.; V, 157 ff.).

[1]) Vgl. Gronau, Poseidonios S. 252 ff. Besonders beachtenswert ist eine Stelle aus Bas. Const. Monach. III, 1341 C ff. und vor allem IV, 1036 A, wo uns Bas. den stoischen Weisen im Mönchsgewande als rechtschaffenen Mann mit den Worten vorstellt, er führe ein Leben in Uebereinstimmung mit seiner Neigung. Nichts, weder Krankheiten und Plagen noch sonstige Widerwärtigkeiten des Lebens, auch nicht die Unruhe der Lebensgeschäfte könne diesen Weisen in seiner Seelenruhe und Unerschrockenheit treffen. »Wenn nun aber«, so fährt Bas. fort, »der Mensch aufhört, dem Verstande als einem guten Wagenlenker die Herrschaft über die Leidenschaften zu überlassen, dann umbellen diese die Seele wie wildgewordene Hunde (καθυλακτεῖ ὥσπερ σκύλακες ἄτακτοι).« Daher sei es nötig, daß in jeder Weise die Vernunft zur Herrschaft komme und man der Seele nicht gestatte, sich den ungeordneten Regungen hinzugeben. Damit vgl. man z. B. ein Kapitel aus Plutarch »Ueber die Gemütsruhe« (Kap. 1): »Die Vernunft muß gewöhnt und geübt sein, den den Leidenschaften unterworfenen, vernunftlosen und daher oftmals ausschweifenden Teil der Seele alsbald zurückzuhalten und ihm nicht zu erlauben, vom Augenblick sich fortreißen zu lassen. Aber wie böse

Bei der nun einsetzenden Frage, wodurch denn der begehrliche Teil der menschlichen Seele aus seinem indifferenten Zustande herausgezogen werde, verwies man zunächst auf den Teufel und seine Helfershelfer, die Dämonen. Sie verführen den Menschen unter der Vorspiegelung eines scheinbaren Gutes in Wirklichkeit zum Bösen und machen die Begierde selbst zum Führer des Gespannes. »Die Gemütsbewegungen«, sagt Clem. Alex. Strom. III, 487, »entstehen aus schlaffer Nachgiebigkeit der Seele, nicht ohne Mitwirkung der bösen Geister, die uns vermittelst der Gegenstände trügen und reizen, indem sie Schönheit, Ehre, Wollust und ähnliche Blendwerke der Seele entgegenhalten.« Und entsprechend schildert Synes. »Ueber die Vorsehung« I, 10 (100 A ff.) den Angriff der Dämonen auf den unvernünftigen Teil der Seele, ohne den niemand auf Erden existiere. Sie greifen diesen an, da er ihnen verwandt ist, entflammen die Begierden oder den Zorn und äußern so auf die Seelen ihren Einfluß, bis diese sich gegen die Vernunft empören und ganz bewältigt werden«[1]. — Aber eine solche Berufung auf die Verführungstat des Teufels schien zwar äußerlich auf eine einfache Weise des Rätsels Dunkel zu erhellen, in Wirklichkeit jedoch wurde, abgesehen von dem darin liegenden Bekenntnis zum Dualismus, die ganze Frage nach dem ersten Entstehen des moralischen Bösen und seinem Verhältnis zu Gott dadurch nur weiter zurückgeschoben. Denn entweder ist eben der Teufel ein zweites gleichewiges Prinzip neben Gott, oder Gott ist die alleinige Ursache des Alls, der Teufel also auch von ihm geschaffen. Dann ist aber dieselbe Frage zu beantworten, von der man ausging, nämlich die, wie denn nun der Teufel, der doch aus Gottes Hand zunächst nur gut hervorgegangen sein kann, schlecht und böse geworden ist. So erklärte man schon im Judentum, wo man zunächst die Gestalt des Teufels ohne tiefere Reflexion einfach aus den parsischen Vorstellungen herübergenommen hatte, den Satan tatsächlich für ein ursprünglich von Gott gut geschaffenes englisches Wesen, das dann aber in offenem Aufruhr von Gott abgefallen

---

Hunde, die bei jedem Lärm auffahren, nur durch die Stimme besänftigt werden, an welche sie gewöhnt sind, so lassen sich auch die einmal aufgeregten Leidenschaften der Seele nicht leicht beruhigen, wenn man nicht bestimmte Gründe bei der Hand hat, die diesen Ausbruch unterdrücken.« (Auch Plut. De sera num. vind. Kap. 6 läßt sich vergleichen und dazu Wyttenbachs Kommentar S. 344).

[1]) So namentlich häufig bei den älteren Schriftstellern. Z. B. Hermas VI, 2, 1f; Barnabas 2, 10; Justin Dial. c. Tr. 124; Ap. I, 61. Vgl. Windisch, Die Theodizee Justins, Leipz. Diss. 1906, S. 15 ff.; Origenes; Tertullian (E. F. Schulze, Elemente e. Theod. bei Tert. S. 74 ff.). — Die Kappad. Bas. und Greg. Nyss. ziehen den Dämonenglauben zur Erklärung des sittlichen Irrtums kaum mehr heran.

sei (Bousset S. 586). Und so ist auch nach Ansicht der K. V., wenn sie sich nicht einfach mit der biblischen Erzählung zufrieden geben, der Teufel als guter Engel aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen. Seine Bestimmung war, wie man nach Philons Vorgang behauptete, die irdische Welt mit seinen Mächten zu erhalten und zu beherrschen [1]).

Um nun erklären zu können, wie ein solches Wesen zum Bösen beeinflußt werden konnte, führte man die Annahme der Willensfreiheit auch in die himmlische Region ein. Auch der Wille des Satans als eines geschaffenen Wesens ist danach der Veränderung unterworfen und kann den Einflüssen äußerer Reize unterliegen. So sagt Origenes, und Greg. v. Nyssa stimmt darin mit ihm überein [2]): »Die Geistwesen sind darum, daß sie einen Anfang genommen haben, notwendigerweise veränderlich und wandelbar geworden, denn jede Kraft in ihrem Wesen war nur durch die Güte des Schöpfers hervorgerufen. Freie Willensrichtungen hat der Schöpfer den von ihm geschaffenen Geistern geschenkt, damit ihnen das Gute, freiwillig bewahrt, zum Eigentum würde.« (De princ. 2, 9, 2 = p. 165 K.)

Die Frage bleibt noch offen, was denn den ursprünglichen guten Geist zum Abfall reizte und ihn zum Satan machte; mit anderen Worten, worin das Grundübel zu sehen ist. Die Ansichten der christlichen Theologen gehen hierüber auseinander. Ein Teil hält es mit Platon, der De leg. V, 731 E (vgl. Cic. De fin. V, 9) die Selbstsucht und Selbstliebe als die Ursache aller Sünde angesehen hatte. Dieser Gedanke war von Plotin Enn. V, 1, 1 aufgegriffen und erweitert. Den Grund des Abfalls für jede Seele sieht er in metaphysischen Ursachen, nämlich in dem beweglichen Elemente ihres Wesens (III, 2, 18). Die Reflexion auf das Selbst, das Sichbewußtwerden des eigenen Ich ist die Tat, durch die nach ihm die menschliche Seele aus ihrem idealen bewußtseinslosen Zustande hervorgetreten ist. Indem sie sich ihrer Freiheit freute und etwas für sich sein wollte, versuchte sie eine selbständige Bewegung und gestaltete sich zu einem persönlichen Einzelwesen. Dadurch aber entfernte sie sich

---

[1]) Vgl. Philon De conf. ling. p. 346; De prof. p. 466; De Abrah. p. 370. Genau dasselbe Justin Dial. c. Tr. I, 1; Athenag. p. 24, 24; Orig. De princ. III, 5, 4. Method. De lib. arbitr. 19. Auch Lact. Inst. Div. IV, 8, p. 467; II, 8; 14 f.; ferner findet sich diese Ansicht, die schon von Platon (Timaios) im Sinne einer Gottesrechtfertigungslehre oder doch wenigstens als eine Erklärung für die Verbindung zwischen Irdischem und Himmlischem gedacht war, ausführlich in den Pseudo-Clem.-Rekog. VIII, 55 (198) vorgetragen. Greg. v. Nyssa führt sie ganz im philon. Sinne an, z. B. Gr. Kat. c. 6; De hom. opif. Kap. 24; Hex. I, 73 A ff.

[2]) So besonders Gr. Kat. Kap. 6; 8; 16; 21. De hom. opif. Kap. 16 = I, 184 D f. Aus Origenes vgl. noch De princ. 2, 9, 6; 1, 4 = p. 31 K.

von ihrem Ursprunge, wurde nun abhängig und unfrei und entweihte sich selbst. Der Uebermut, die erste Absonderung und das Streben, für sich zu sein, wird somit zum Anfang des Vergessens ihrer eigenen Natur und ihres Vaters. Ueberhebung, dieses Grundböse, aus dem alles übrige Böse entsteht, wie Augustin De civ. De i14, 13, 1 sagt, ist es auch gewesen, das nach Ansicht einer großen Zahl von Kirchenvätern den Satan zu Fall brachte. Pochend auf seine Gottebenbildlichkeit fügte er sich den göttlichen Gesetzen nicht, trotzte dem alten Gotte, da er, nach Orig. Hom. in Joann. XIII, 247 und in Ezech. IX, 388, durch das volle Anschauen des Urguten sich in einen Zustand der Sättigung und Erschlaffung versetzt fühlte [1]). Andere Theologen sehen in dem Neide den Grund für den Abfall des Teufels. Veranlaßt soll dieser Neid einmal sein durch die Vorzüge, die Gott auch dem Menschen hauptsächlich in seiner Gottebenbildlichkeit gegeben hatte (z. B. Iren. adv. haeres. III, 21, 10; Tert. adv. Marc. II, 10; Greg. Nyss. Gr. Kat. Kap. 6), anderseits aber auch in der bevorzugten Stellung Gottes selbst (z. B. Lact. Inst. II, c. 8 f.; Greg. Naz. or. 36, 5, p. 637) [2]).

Es ist klar, daß diese Erklärungen über das Entstehen der ersten Sünde im Satan viel Bedenkliches haben. Nicht nur, daß man den Grund zur Selbstüberhebung reichlich künstlich herleiten mußte, oder daß man bei dem doch geistigen Wesen des Teufels äußere Reize als bestimmende Kräfte annahm; ernster war schon das Bedenken, daß diese Anreizungen, die zum Abfall von Gott führten, gerade in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott oder in Gott selbst begründet sein sollten. Und über diese Bedenken konnte auch die Betrachtung nicht hinweghelfen, nach der man in dem ethisch unbestimmten, da geschaffenen Willen des Satans selbst den zureichenden Grund für seinen Abfall erblickte; denn damit war wohl das Möglichwerden der Sünde erklärt, aber nicht ihr Wirklichwerden. So versagt denn also die Be-

[1]) So auch Aug. De trin. XIII, 17; De mus. VI, 40; De gen. ad lit. XI, 15; ench. 28; Greg. Naz. Or. VI, 13, p. 187; Joh. Damasc. De fide orthod. 1, 201 D; 202 A; für Tertull. vgl. Schulze, Elemente e. Th. S. 76; Thomas v. Aqu. 1, 63, 2. — Schon Jesus Sirach 10, 15: »Hoffart treibt zu allen Sünden.« — Ueber Plotin: H. F. Müller a. a. O. S. 222. Die Selbstliebe sieht auch die hermet. Schrift (Parthey I, 14) für den Grund des menschlichen Falls an: Der Mensch wäre unsterblich geblieben, wenn er die Liebe nicht kennen gelernt hätte, die ihn packte und in das Vernunftlose hineinzog, als er im Wasser der Welt sein eigenes Spiegelbild schaute.

[2]) Vgl. noch Sap. Sal. 2, 24; 1. Clem. 3, 4. Andere Veranlassungen für den Abfall des Satans werden in der Habsucht erblickt, so Aug. ench. 13 und De trin. XII, 14. Orig. De pr. II, 9, 2 (auch I, 5, 5) nennt ferner auch Trägheit und Arbeitsscheu oder Nachlässigkeit bei der Bewahrung des Guten als Anfang des Abfalls.

rufung auf die Verführungstat des Teufels als Erklärung für das Entstehen des moralischen Uebels in der Welt schließlich doch. Man merkt es nicht selten den Worten und der sophistischen Auslegung der Kirchenväter an, wie die Gestalt des Satans ihnen bei der Aufstellung ihrer Theodizee nur neue Rätsel brachte, und wie sie sie allein durch das Ansehen der Bibel bewogen beibehalten.

Dagegen ließ sich nun aber an einer Stelle dieser eben angestellten Betrachtung über die Empfänglichkeit des Menschen für die Versuchungen des Satans eine weitere Erklärung anknüpfen, die diese Schwierigkeiten zunächst nicht zu bieten schien. Wir sahen, daß man das platonisch-poseidonische Gleichnis vom Rossegespann anwandte, um zu erklären, wie der Teufel auf die menschliche Seele einzuwirken suche. Setzte man an die Stelle des Teufels das, dessen Personifikation er war, d. h. die Materie oder den Anreiz äußerer Dinge, die die menschliche Seele aus ihrem Gleichgewicht bringen sollen, so stand man mitten in der Erkenntnislehre Platons und der Stoa, aus der die Vorstellung der dreigeteilten Seele bereits entnommen war. Wie hier das Entstehen des sittlichen Irrtums auf die Ueberzeugungsgabe der Objekte, den Einfluß unserer Umgebung und die schlechte Beschaffenheit des Körpers als letzte Ursache zurückgeführt wurde, so sahen auch einige der christlichen Theologen, hauptsächlich die griechischen, in diesen Kräften den äußeren materiellen Anlaß zur Sünde. Und wie die Stoa den hieraus sich ergebenden Dualismus dadurch zu überdecken versucht hatte, daß sie zwischen jene Reize und den menschlichen Willen noch eine den Willen inhaltlich und unmittelbar bestimmende Ursache des Bösen in der falsch geleiteten Vernunft einschob, so erblickten auch diese christlichen Väter in dem Verstandesirrtum den hauptsächlichen und letzthin allein bestimmenden Beweggrund zum Bösen. »Nicht in der Materie liegt somit die Ursache des vorhandenen Bösen, sondern in eines jeden Vernunft, sofern sie böse ist«, sagt Orig. c. Cels. IV, 66. Befindet sich nämlich der Mensch in dem durch die Reizungen der äußeren materiellen Dinge hervorgerufenen anormalen Seelenzustande, so wird unser Verstand umdunkelt und in seinem Urteil getrübt. Er wählt das Böse aus Unverstand. (Lyk. in Leocr. 92). So ist die ignorantia die mater malorum, wie es in den Ps. Clem. Rekogn. IV, 8 (118) = V, 4 (131) heißt. »Wer ist schuld daran, daß ich sündige?« so fragt Epiktet I, 26, 6 und gibt zur Antwort: die Unkenntnis [1]). Der richtig ur-

---

[1]) Eine Anzahl Stellen bei Binder, Dio Chrys. und Poseid., Tübing. Diss. 1905, S. 80 Anm. 12. Dazu noch Plut. Artax. 28; Clem. Strom. VI, 113, 3; VII, 71 f.; Velleius Paterculus 2, 118, 4; und schon Aeschyl. Pers. 98 ff. Für Greg. v. Nyssa vgl. man Moeller, Greg. Nyss. doctr. De hom. nat., Halle 1854, S. 61.

teilende Verstand würde sich hüten, Böses erhaschen zu wollen, denn unser ganzes Wollen ist nur auf Gutes gerichtet. Wenn er trotzdem oft dem Bösen nachjagt, so kann er in Wirklichkeit dieses Böse nur für etwas Gutes ansehen. Er schätzt also das Gute oft falsch ein, irrt sich in seiner Bedeutung, bevorzugt den Schein vor dem Sein. »Indem wir die Uebel für Güter halten, trachten wir nach ihnen« (Plat. Menon 77 C). »Darin liegt der größte Fehler unseres Lebens«, sagt Greg. v. Nyssa u. a. I, 1249 C, »daß wir nicht deutlich unterscheiden können, was von Natur gut ist und was dafür nur durch einen Irrtum gehalten wird.« Vgl. auch De hom. opif. 20 = 200 A [1]).

Vor allem sind es wieder die beiden Kappadokier Greg. v. Nyssa und Bas., die sich diese stoische Lehre vom Verstandesirrtum angeeignet haben. Auch im einzelnen, besonders hinsichtlich der drei von Poseidonios aufgestellten Irrtumserreger, ist das zu beobachten.

Im 4. Kap. seiner Schrift De virg. (III, 340 C ff., bes. 341 C ff.) gibt Greg. einmal seiner Ansicht über die *πιϑανότης τῶν πραγμάτων* folgenden Ausdruck: »Die Menschen sind, wie von einem mächtigen Dunkel erfaßt, blind gegen die Erkenntnis der Täuschung und wissen nicht, daß alles, dem in diesem Leben Wert und Geltung zugeschrieben wird, oder auch alles, was unter das Gegenteil gerechnet wird, nur in der Meinung der Unverständigen, nicht aber an sich Bestand hat, wie hohe Geburt, Geschlechtsadel, Ruhm, Glanz, Macht und Reichtum. Alle Ungleichheiten des Lebens bestehen nur für die Ungebildeten, weil sie die sinnliche Lust als unterscheidendes Merkmal hinstellen; in Wirklichkeit aber müssen jene Dinge von dem, der erhabenen Geistes ist, als etwas betrachtet werden, das keine höhere Geltung vor dem anderen hat.« Noch eingehender erörtert er dieselbe Frage I, 445 bei der Besprechung des 4. Psalmes. Hier nenne der Psalmist allein die Frömmigkeit erstrebenswert. Alle anderen Dinge nämlich, die von den Menschen für Güter angesehen

---

[1]) Daher erwächst uns denn auch die Aufgabe, das Gute und Böse nicht nach dem sinnlichen Eindruck zu beurteilen (Nyss. II, 32 B), sondern vor allem das Wesen des wahrhaft Guten zu erfassen, damit wir nicht im Irrtum hierüber unser Streben einmal auf das Schlechtere statt auf das Bessere richten (Nyss. De mort. III, 497 C ff.) — Im übrign vgl. man zu der ganzen Frage u. a. aus den Kappad. noch: Greg. Nyss. Gr. Kat. c. 5; I, 453 C; III, 64 D; Bas. III, 345 A; Diekamp S. 58, Anm. 1. Wie verbreitet der Gedanke war, zeigen Vergleiche von Sen. ep. 45, 6; Juv. sat. 14, 109; Sen. ep. 92, 23; Amm. Marcell. XXX, 8; Aug. contra Acad. 3, 11, 26; De vera relig. 33, 61 ff.; Eus. Theoph. LXXVIII f.: »Das, was für den Augenblick angenehm ist, aber die Seelen und Leiber zumal verderbt, ehren die Menschen bei weitem mehr und erjagen sich Irrtum und törichte Wissenschaft zur eitlen und unverständigen Ergötzung.« Max. Tyr. II, 2 und XXXV, 5 f.

würden, seien dies an sich nicht, sondern nur in der törichten Vorstellung und Meinung der Menge. Denn die Menge bestimme das Gute nach der äußeren Erscheinung und behaupte, das allein sei ein Gut, was man als solches der sinnlichen Wahrnehmung aufzeigen könne.

Es ist nun gewiß richtig, daß ein großer Teil dieser Gedanken in der kynisch-stoischen Diatribe eine weite Verbreitung gefunden hat [1]). Gleichwohl muß bei den Kappadokiern doch die formale und sachliche Uebereinstimmung mit unmittelbar stoischen Quellen auffallen, wenn man etwa zu den angeführten Stellen noch solche wie Bas. I, 216 C; 301 A oder Greg. I, 736 B ff. und III, 364 C f. betrachtet. So führt Bas. z. B. I, 301 A darüber Klage, daß in der Vorstellung vieler Menschen der Grundirrtum herrsche, alles sinnlich Angenehme sei gut, dagegen alles, was irgend Mühe und Unbequemlichkeit verursache, sei ein Uebel, und fährt dann fort: »Viele Menschen halten all das, was schwer zu erreichen ist, auch wenn es wirkliche Güter sind, für Uebel, während sie oft umgekehrt in Uebeln, wenn sie nur Vergnügungen bringen, große Güter sehen. Solche unwissenden und weltliebenden Leute, die die Natur des wahren Gutes nicht kennen, preisen Reichtum, Gesundheit und irdischen Glanz über alles. Aber diese Dinge sind in Wirklichkeit kein Gut, da sie, an sich wandelbar, den Besitzer nicht zu einem sittlich guten Menschen zu machen vermögen« (Bas. I, 216 C) [2]). Ebenso bestimmt äußert sich Greg. über den scheinbaren Wert der Dinge und ihren Einfluß auf die Vorstellungen des Menschen. In dem 11. Kap. seiner Schrift De virg. (III, 364 C f.) stellt er die Frage, woher die falschen und unsittlichen Anschauungen der Menschen kämen. Er sieht ihren Ursprung darin, daß die Sinneswerkzeuge auf Unterscheidung des sittlich Schönen und Guten und seines Gegenteils nicht sorgfältig eingeübt seien. Darum würden die Menschen dem Streben nach dem wahrhaft Guten untreu, und die einen wendeten sich zur Fleischesliebe, die anderen neigten sich Reichtum, Ehre, Herrschaft zu, und einige gebe es auch,

---

[1]) Einige Beispiele aus Greg. Naz. gibt Asmus, Greg. v. Naz. und s. Verhältnis zum Kynismus (Theol. Stud. u. Kritiken 1894, S. 318 ff.). Weiter vgl. Bas. »habe acht . . .« Kap. 5. Ueber das Vorkommen in der stoischen Lit. vgl. Zeller III, 1, 215 f.; Capelle S. 175; 177; Barth, Stoa, 64 f.; im einzelnen bes. Philon De prov. II, 638 ff. Aus der christ. Lit. gibt Harnack D. G. II, 125 f. einige Belege, zu denen noch besonders Nemes. Kap. 44 und Aug. De lib. arb. I, 8 f.; III, 2; De civ. Dei V, 9; De quaest. 83, 24 hinzukommen. Von Bedeutung ist auch Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums S. 43, sowie Usener (Mus. Rh. 28, S. 397 ff.) über Somn. Scip. 20—25.

[2]) Vgl. auch Greg. Nyss. I, 450 A ff.; bes. 456 und 464 A; D; I, 804 D f. und Plut. Ueber die Seelenruhe, Kap. 8.

die mit leidenschaftlicher Liebe an Künsten und Wissenschaften hingen. Es ist also der Schein der Dinge und ihr Reiz, der mit seinem falschen Schimmer unsere Augen getäuscht und geblendet hat, es sind Gold und Silber, Reichtum, Gunst und äußerer Einfluß oder auch Ehrenstellen, die die Sehkraft des Geistes abstumpfen und uns täuschen (Sen. ep. 94; 95; 115 und Greg. III, 368 D). Alle diese Dinge erzeugen das Böse nicht unmittelbar, aber sie reizen dazu (Sen. ep. 87, 29 ff.). Die Hemmungen des Guten liegen also nicht in der Seele, sondern in der Sinnlichkeit. »Die Seele selbst ist heilig und ewig, aber was man sieht, dieses uns einschließende Gebein, unser Antlitz und die dienenden Hände, das sind die Fesseln und Verdunklungen der Seele, die durch diese Dinge verdeckt, erstickt und dem Irrtum preisgegeben ist (an Helvia 11; an Marcia 24).« Und mit Paulus (Röm. 7, 18; 24 f.) ruft Seneca aus: »Das ist ihr ganzer Kampf mit diesem sie beschwerenden Fleische, daß sie dadurch nicht getäuscht und irregeführt werde und versinke.« — Auch in den grundlegenden Einflüssen, die die ersten Eindrücke des Daseins auf das sich bildende Menschenleben ausüben, sieht Greg. v. Nyssa das Auftreten des sittlichen Irrtums begründet. Der Mensch gewöhne sich daran, führt er I, 736 B ff. aus, das für ein Gut oder ein Uebel anzusehen, was die sinnliche Empfindung für erstrebenswert halte oder nicht. »Wir sind voreingenommen und sehen in allem, was ergötzt und Freude bereitet, nur ein Gut, in dem aber, was Schmerzen verursacht, ein Uebel. Die Vernunfttätigkeit des Menschen entwickelt sich erst allmählich, während die Sinne von vornherein vollkommen tätig sind.« Daher werde das vernünftige Denken in seinem Urteile über das wahrhaft Gute im voraus durch die Sinneswahrnehmung beeinflußt, so daß die Seele ohne Prüfung für gut halte, was den Sinnen als gut erscheine. Denn »die Seele ist ihrer Naturanlage nach zum Guten geeignet gemacht« (III, 517 A). Es ist also eine unvernünftige, vorgefaßte Meinung, nach der die Seele den Körper und alle äußeren Dinge, wie Kraft, Schönheit, edle Herkunft, Geld, Macht und hohe Stellung und alles derartige als Güter einschätzt (III, 500 C f.). Diese Ansicht vertritt Greg. auch in seiner Gr. Kat. Kap. 7 und 21. Hier spricht er zunächst davon, daß der menschliche Wille als der eines geschaffenen und damit veränderlichen Wesens unmöglich unbewegt bleiben könne, sondern stets auf etwas hinstrebe. Und zwar zeige der Wille stets ein Verlangen und Streben nach dem Schönen und Guten. Nun erscheine aber, so fährt er fort, das falsche Schöne oft mit einem trügerischen Scheine geschmückt. Diesem als einem vermeintlichen wirklich Schönen jage der Wille dann nach, sobald der richtende und urteilende Verstand sich durch den Schein habe blenden lassen, wobei

es dem Menschen dann so ergehe, wie dem Hunde in der Fabel, der die wirkliche Nahrung fallen ließ und nach dem Spiegelbilde im Wasser schnappte.

Das alles ist auch stoische Ansicht, wie sich durch Parallelen eingehend bestätigen ließe. Ganz besonders eng sind die Beziehungen zwischen den Ausführungen der Kappadokier und dem, was Chalcidius in seinem Berichte über die duplex perversitas vorträgt. Eine Gegenüberstellung lohnt sich in diesem Falle [1]):

Greg. I, 1249 c: τὸ τῶν καλῶν ὀρέγεσθαι αὐτομάτως ἔγκειται τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ἀλλ᾽ ἁμαρτάνομεν τῆς τοῦ καλοῦ κρίσεως. 497 A f: πρὸς τοῦτο μόνον τὴν ῥοπὴν ἔχειν προσῆκεν, ὃ τῇ τοῦ λόγου κρίσει καλόν τε καὶ αἱρετὸν ἀναφαίνεται, καὶ μὴ τοῦτο πάντως αἱρεῖσθαι, ὅπερ ἂν ἐκ συνηθείας τινὸς καὶ ἀκρίτου προσπαθείας ἡδύ τε καὶ καταθύμιον φαίνηται. 517 A: ἡ μὲν τελεία τῆς ψυχῆς δύναμις ἀχώρητός ἐστιν ἐπὶ τῷ νηπιάζοντι σώματι· ἡ δὲ τῶν αἰσθητηρίων ἐνέργεια εὐθὺς τελεία τῷ βρέφει συναποτίκτεται. τούτου χάριν προλαμβάνεται ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως ἡ διάνοια ἐν τῇ τοῦ καλοῦ κρίσει, καὶ τὸ τοῖς αἰσθητηρίοις φανὲν ἤδη καὶ νομισθὲν εἶναι καλὸν καὶ διὰ συνηθείας προειλημμένον ἀβασανίστως δέχεται ἡ ψυχή. I, 736 B: ἐπεὶ ἡ μὲν αἴσθησις ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει συμφύεται, ὁ δὲ νοῦς ἀναμένει τὴν εἰς

Chalc. 156: persaepe fallente imagine motus ille principalis animae potestatis vel consensus depravatur et eligit vitiosa pro optimis. 165: omnis anima particeps divinationis naturali appetitu bonum quidem semper expetit, errat tamen aliquando in iudicio bonorum et malorum. Namque alii nostrum summum bonum voluptatem putant, divitias alii, plerique gloriam et omnia magis quam ipsum verum bonum ... quippe mox natis .. provenit ortus cum aliquanto dolore .. Ergo ex utroque sensu tam doloris quam delectationis opinio quaedam naturalis exoritur, omne suave ac delectabile bonum, contraque quod dolorem afferat malum esse atque vitandum. Par atque eadem habetur sententia, cum aetatis fuerint auctioris: propterea que confirmata

[1]) Entfernter stehen Stellen wie Cic. Tusc. III, 1, 1; Nem. Kap. 17 = 219. Näher wieder Gal. V, 461 f.; Gellius Noct. Att. XII, 5, 7, oder Kleanthes' Hymnus und besonders das XI. Fragm. Epiktets (ed. Schenkl). Zu vgl. ist auch Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa, S. 273 ff.; Ethik Epiktets S. 134 f.; Schmekel S. 330 Anm. 2; Siebeck, Gesch. d. Psych. II, 242.

τὸ σύμμετρον τῆς ἡλικίας ἀναδρομήν .. τούτου χάριν δυναστεύεται ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς, ὃς ἀεὶ τῷ πλεονάζοντι συνεθίζεται, ἐκεῖνο καλὸν ἢ φαῦλον κρίνων, ὅπερ ἂν προέληται ἢ ἀποβάλῃ ἡ αἴσθησις .. προειλήμμεθα τοῖς αἰσθητικοῖς κριτηρίοις ἐν τῷ εὐφραίνοντί τε καὶ ἥδοντι τὸ καλὸν ὁριζόμενοι. Bas. I, 216 B f.: ἀμαθεῖς ἄνθρωποι καὶ φιλόκοσμοι ἀγνοοῦντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν μακαρίζουσι πολλάκις τὰ μηδενὸς ἄξια, πλοῦτον, ὑγείαν, περιφάνειαν βίου. (vgl. auch Greg. III, 529 D).

etiam aetate in anticipata sententia permanent: omne blandum bonum, etiamsi sit inutile, omne etiam laboriosum, etiamsi commoditatem afferat, malum existimantes. 208: In pueris mens intellectusque omnino est otiosus et velut constrictus vinculis motum eius prohibentibus. 211: Melior fit homo in dies, quanto fit perfectior et in cognitione rerum exercitatior [1]).

An der im vorstehenden Vergleiche zuletzt mitgeteilten Stelle Gregors schließt dieser seine Betrachtung mit dem Hinweise, daß alles das, was dem sinnlichen Empfinden wie ein Gut vorkomme, so nur durch Irrtum und Betrug eingeschätzt werde und durch eine falsche vorgefaßte Meinung, wie man sie bei ungebildeten Leuten (ἀπαίδευτοι) finde. Damit ist die Beziehung zwischen der ersten und zweiten Erklärung für die verkehrte Verstandesrichtung hergestellt. Schon Platon hatte im Timaios 86 C allgemein den Grundsatz angegeben, daß neben der schlechten Beschaffenheit des Körpers vor allem die ἀπαίδευτος τροφή das Schlechte verursache, und die Stoa, besonders Poseid., hatte diesen Gedanken im einzelnen ausgeführt, wie wir vorhin sahen. Die κατήχησις τῶν συνόντων, also die Personen, die uns umgeben und unsere Bildung und Erziehung leiten, zwingen uns auf mannigfache Weise ihre irrigen Meinungen auf. Die Märchen der Ammen, die Erziehung, die wir durch Eltern und Lehrer, durch Umgang mit Menschen und durch die Lektüre erhalten, die Meinung der Menge und das Beispiel anderer üben einen ständigen Einfluß auf uns aus und können, sind sie selbst schlecht, uns auch dazu machen. So sagt, um ein Beispiel zu nennen, Plut. in der uns fragmentarisch erhaltenen Schrift Quod virtus doc. pot. Kap. 2: »Die Lehrer empfangen das Kind von der Mutter Brust; und wie die Ammen mit ihren Händen den Leib formen, so bilden sie den Geist durch Gewohnheiten, indem sie eine

[1]) Ueber diese Ansicht von der allmählichen Entwicklung des Verstandes vgl. Gronau, Poseid. S. 197 f.

Spur der Tugend darin einzudrücken suchen.« Auch an einer anderen uns bereits bekannten Stelle aus der Schrift De sera num. vind. Kap. 6 äußert er sich in demselben Sinne: »Zwar ist den Seelen die Anlage zum Guten stark und unauslöschlich eingepflanzt, aber, durch Nahrung und schlechten Umgang verdorben, nehmen sie manchmal ihrer Natur zuwider die Bosheit in sich auf«[1]. »Die Natur«, sagt Cicero Tusc. III, 1 f. und übersetzt so seine stoische Quelle, »gab uns kleine Funken (göttlichen Geistes), die wir schnell, durch schlimme Sitten und irrige Vorstellungen verderbt, wieder so weit auslöschen, daß nirgends das Licht der Natur zum Vorschein kommt. Wir bewegen uns, sobald wir das Tageslicht erblickt haben, sofort in jeder Art Verderbnis und in der höchsten Verkehrtheit der Meinungen, so daß wir beinahe mit der Ammenmilch den Irrtum eingesogen zu haben scheinen. Wenn wir dann aber den Erziehern anvertraut werden, werden wir in so viele Irrtümer eingeführt, daß dem Scheine die Wahrheit und dem eingefressenen Wahne die Natur selbst weichen muß.«

Auch die Kappad. geben zu wiederholten Malen als Grund der Unbesonnenheit oder des Irrtums das Fehlen einer Erziehung oder eine schlechte Erziehung, die Gewöhnung und den Umgang mit schlechten Menschen an. So behauptet Greg. I, 640 A mit dem uns von S. 73 her bekannten poseidonischen Ausdruck, unser Verstand wende sich bei mangelnder Erziehung zur Wahl des Schlechten und treibe *πρὸς τὰς ἐμπαθεῖς κινήσεις*. Auch im 5. Kap. De virg. (III, 348 C) sagt er, die menschliche Seele habe *τὴν πρὸς τὰ ὑλώδη ῥοπὴν ἔκ μοχθηρᾶς τινος καὶ ἀπαιδεύτου προλήψεως*. Das Gegenteil solcher *διάθεσις τῆς ψυχῆς* bewirke die *παρθενία*, d. h. die *καθαρότης τοῦ ἐν ἡμῖν ἡγεμονικοῦ*. Sie gebe der Seele die *λήθη τῶν ἐμπαθῶν τῆς φύσεως κινημάτων*. (Vgl. ferner I, 364 B; II, 721 C ff.; I, 1168 A). Zu dieser *ἀπαιδευσία* kommt die *κακὴ ὁμιλία*. Der Umgang mit schlechten Menschen, der wie nichts anderes vom Guten abhält, und das schlechte Beispiel der Mitmenschen, aber auch solcher, die vor uns gelebt haben, trüben unser gesundes Urteil über den Wert der Dinge. Wir trachten, es ihnen gleichzutun, und streben nach Herrschaft und Aemtern, nach Ehren und anderem Glanz, als ob es die wahren Güter wären, wie Greg.

[1]) Die Uebereinstimmung dieser Stelle mit Cic. Tusc III, 1 f., Verg. Aen. VI, 730 ff. und Chalc. 128; 166 f. entscheidet m. E. unter Berücksichtigung der schon mehrfach im Verlaufe unserer Untersuchung aufgezeigten Beziehungen zu Pos. die Frage nach der Quelle von Plutarchs Schrift De sera num. vindicta. Trotzdem wäre eine Untersuchung äußerst lohnend. Zu vgl. ist neben Plat. Tim. und Rep. 672 B u. a. noch Ps.-Plut. Cons. ad Apoll. 104 C; Porphyr. De abst. I, 30; Procl. in Tim. Plat. V, 326.

I, 804 D sagt. Und ganz entsprechend hebt Chalcidius Kap. 166 hervor: »Aus Unkenntnis der Dinge jagen die Menschen anstatt der Tugend dem Leben nach und halten die Möglichkeit zu tun, was sie wollen, für einen königlichen Vorzug« (auch Kap. 156). Ebenso sagt Seneca (Ueber das glückselige Leben, Kap. 1): »Nichts verwickelt uns in größere Uebel, als daß wir uns nach dem Gerede der Leute richten, daß uns dasjenige das beste dünkt, was mit großem Beifall aufgenommen ist und wovon viele Beispiele vorhanden sind; denn wir leben nicht nach unserer Ueberzeugung, sondern nach Beispielen; und es wendet und treibt uns ein von Hand zu Hand sich fortpflanzender Irrtum, und durch die Beispiele anderer gehen wir zugrunde«[1]). Hat nun aber erst das schlechte Beispiel und der Verkehr mit bösen Menschen jemanden in seine Fesseln geschlagen, dann dringt mit der anfänglichen bloßen Neigung auch bald ein dauernder Hang zum Bösen und Verkehrten ein. (Greg. De virg. Kap. 9). Bei wem der Genuß des Vergnügens zur Gewohnheit geworden ist, der wird in den Wahn verfallen, als ob es kein anderes Gut weiter gebe, und als wäre dieser Genuß des Strebens würdig[2]). Das ist es, was z. B. auch Pelagius in seinem Streite mit Augustin (vgl. ep. ad Demetr. c. 8) geltend machte. Der menschliche Wille unterliegt nach ihm gleichsam bestimmten Entwicklungsgesetzen. Je öfter sich der Mensch für eine bestimmte Richtung entscheidet, desto mehr Macht räumt er dieser über sich ein, desto weniger ist er imstande, sein Wollen mit einem Inhalte zu erfüllen, dessen Entwicklung nach der entgegengesetzten Seite geht. »Die Gewohnheit ist es«, so sagt er, »die entweder Fehler oder Tugenden groß zieht, und die in denen besonders viel vermögend ist, in welchen sie von Kindheit an groß geworden.«

---

[1]) Ferner vgl. Sen. ep. 94 (Poseid.); ep. 104, 20; 123; Cons. ad Helv. 16; Cic. De leg. I, 12, 33. Dyroff, Ethik der alten Stoa (1897), S. 273 und Bonhöffer I, 274 ff.; II, 134 f. sprechen über die stoische Lehre von der Macht des Beispiels. Aus der großen Zahl der in diesen Abhandlungen angeführten Stellen sind wegen einer unverkennbaren inneren Abhängigkeit am lehrreichsten wieder Cic. Tusc. III, 1 f. und Sen. ep. 115, wo der Einfluß der Dichter, der Eltern und des ganzen Volkes hervorgehoben wird. Verweisen läßt sich aber u. a. auch auf Philon De vita Mos. II, 157; Quis div. rer. div. heres sit IV, 132, wo Philon ganz nach stoischem Muster behauptet, der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitungen zum Bösen durch seine Ammen, Lehrer, Eltern, durch geschriebene und ungeschriebene Satzungen. — Aus den Kappad. sind noch zu nennen Bas. III, 348 C; Greg. Naz. I, 420 B; III, 1218 D. — Auch Aug. von der christl. Lehre I, 9 und besonders Justin Dialog. c. Tr. 124; Ap. I, 61 sind zu vergleichen.

[2]) Als Beweis bringt Greg. vor, daß bei jedem Volke, ja selbst zwischen zwei Brüdern, die Neigungen verschieden seien. Aehnlich auch III, 357; 488 C. Ueber den Begriff der *συνήθεια* spricht eingehend Dyroff S. 371 ff.

Neben dem schlechten Beispiele der Mitmenschen tragen endlich auch Dichter und Künstler nicht wenig zur Verkehrung des menschlichen Urteils und Willens bei. Denn wie Juv. (Sat. 14, 31 ff.) sagt: »velocius et citius nos corrumpunt vitiorum exempla domestica, magnis cum subeant animas auctoribus«. Wenn im 10. Buche der pseudoklem. Rekogn. (39) über die perversitas der griechischen Göttersagen gesprochen wird, die um so schwerwiegender sei, als diese Dinge bereits der Jugend im frühesten Alter vorgesetzt würden, oder wenn Euseb. in seiner Theophanie I, 18 gegen das frevelhafte Gefasel der Poeten vorgeht und ihnen vorwirft, daß sie mit ihren trügerischen Komödien und Tragödien verderbliche und schädliche Dinge in die Seelen der Jünglinge gesät hätten, so wird man dabei zunächst wieder an die Diatribe zu denken haben, in der diese Polemik gegen Schauspiel, Musik und Dichter ganz allgemein gebräuchlich war. So klagt im Tone der Diatribe Bas. in der Einleitung zur 4. Hom. seiner Hexaem.: »Es gibt verderbliche Gesänge, die überall in den Seelen unreine und wollüstige Begierden erwecken. Theater, an üppigen Schauspielen reich, sind für die Zuschauer eine allgemeine und offene Schule der Unsittlichkeit, und die harmonischen Melodien der Flöten nisten sich in die Gemüter der Hörer ein und lassen sie oft alle Scham vergessen. Die Tragödien bestricken mit weichlichen Liedern die Seele und senken sich unter Lust und Freude in die Herzen der Menschen« (so auch IV, 356 C ff.) [1]. Zwar kann die Beschäftigung mit den heidnischen Klassikern in Prosa und Poesie recht wertvoll sein, aber man muß dann diejenigen Stücke aus ihnen auswählen, die zur sittlichen Erziehung geeignet sind (Bas. Rede an die Jünglinge) [2]. Diesen Standpunkt teilt auch Greg. v. Naz. [3]), so sehr gerade er gegen die schändlichen Erzählungen und Mythen, die von allerlei Verbrechen und Leidenschaften voll seien, eifert (C. Jul.

[1]) Aus der großen Zahl von Stellen christlicher Schriftsteller nenne ich: Clem. Alex. Coh. 62 (gegen Poesie); 23 f.; 31 (gegen Mythen); Orig. Hom. in Lev. IX, 243; c. Cels. VII, 698; Aug. De civ. Dei II, 14; Conf. I, 16 f.; Bas. III, 165 B; Lact. Inst. div. VI, 18; 20. — Poseidonios' Ansicht finden wir am besten bei Cic. Nat. Deor. II, 28, 70; Tusc. I, 16, 36 f.; 44; 106; De div. I, 32, 68; Aetna vs.29; 76.; Strabo I, 2, 8, p. 19; auch wohl Aug. De civ. D. VI, 6. Im übrigen verweise ich auf Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, I, S. 288 ff.

[2]) Büttner, Bas. des Großen Mahnworte an die Jugend, Würzb. Diss. 1908, sucht als Quelle für Bas. die Diatribe zu erweisen. Pohlenz macht dagegen in einer Besprechung (Berl. phil. Wochenschrift 1911, 31, Sp. 180 ff.) darauf aufmerksam, daß Bas. auch dem Plut. viel verdanke. Im übrigen vgl. man Wendland, Philon und die kynisch-stoische Diatribe S. 44. Bousset, Relig. des Judentums[2], S. 485 f.

[3]) So besonders im 9. Kap. seiner Trauerrede auf Bas., wo er der klassischen Bildung die höchste Anerkennung zollt.

I, 77 = 601 C ff.; bes. 624 B ff.; 636 B ff.). In den Fabeln sei nur auf das δέλεαρ τῆς ἡδονῆς Wert gelegt, wie Greg. mit einem platon. Ausdrucke sagt [1]; um die Wahrheit habe man sich wenig bekümmert, wohl aber durch anmutige und feine Darstellungen die Herzen der Leser zu bestricken versucht. In ihren Göttern sähen die Griechen nur Wegweiser und Beschützer für ihre Leidenschaften, so daß es bei ihnen nicht nur nicht für schimpflich, sondern sogar für ehrenvoll gelte, schlecht zu sein (Naz. I, 504 B f. und 660 C). Aber bei aller Verbreitung dieser Ansichten sind sich die Kappadokier doch deren Herkunft von Xenophanes-Platon durchaus bewußt. Nicht nur daß sie bei der Beurteilung und Würdigung der griechischen Schriftsteller von den sittlichen Grundsätzen Platons im allgemeinen abhängig sind, wiederholt wird Platon sogar wörtlich von ihnen benutzt, und Greg. v. Naz. spielt I, 1205 A geradezu auf jene Aeußerung Platons aus der Rep. III, 398 A an, wo Homer als Verderber der Jugend, das Haupt mit Wolle umkränzt, in einen anderen Staat geleitet werden soll. Und lehrreich zugleich ist auch hier wieder ein Vergleich mit Chalcidius, der Kap. 128 und 167 Künstler und Dichter beschuldigt, in ihren Werken die Götter als den Leidenschaften unterworfen hingestellt und dadurch sogar starke Herzen zu Religionsfrevel verführt und die Menschen zu törichtem Wahn verleitet zu haben. Sie hätten durch ihre Darstellungen den Sinn von Ernst und Fleiß zum sinnlichen Genuß abgezogen.

Kann man bei dem, was vor allem die Kappad. hinsichtlich der Einwirkung der πιθανότης τῶν πρ. und der κατήχησις τῶν σ. auf die menschlichen Willensregungen sagen, einen gewissen Einfluß stoischer Anschauungen verfolgen, so steht es mit dem dritten Punkte, daß auch die schlechte Beschaffenheit des Körpers auf die Leidenschaften der Seele einen bestimmten Einfluß habe, etwas anders. Das ist ein Grund, der gelegentlich schon von Hippokrates (I, 550; 526) angedeutet wird, dann aber von Platon-Poseidonios sowie von Epikur in die Philosophie eingeführt und ausgebildet ist und bei späteren Aerzten wie Galen und seiner Schule allgemeine Annahme gefunden hat. So teilt z. B. auch Plotin die Meinung, daß die Menschen und Tiere je nach ihrem verschiedenen Verhältnis zum Universum und namentlich zur Sonne (also dem Klima) verschieden sind in ihren Bedürfnissen, Begierden und Sitten. Bei bestimmter Mischung und Temperatur des

---

[1] Aber auch von Poseid. ist dieser Ausdruck angenommen, wie gerade die schon oft angeführte Stelle über den sittlichen Irrtum, Galen V, 462, zeigt: οἱ παῖδες ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ δελεάζονται. Vgl. läßt sich auch Plut. De sera num. vind. 554 E, wozu Wyttenbach S. 368 einige Belege anführt.

Körpers werden die Begierden zu ungestüm, und das Urteilsvermögen verwirrt sich. Die materielle Schwere drückt die Beweglichkeit des Geistes herab und macht die Schärfe des Denkens stumpf. Die Augenblicksstimmungen sind dafür Zeugnis. Je nachdem wir diese oder jene Speise genossen haben, satt oder nüchtern sind, haben wir andere Ansichten, Gedanken und Begierden (III, 1, 6 ff.); und wie Cic. N. Deor. II, 16, 42 aus seiner stoischen Vorlage erklärt, daß die Bewohner von Gegenden mit reiner und dünner Luft an Geist und Lernfähigkeit die Bewohner jener Gegenden überträfen, wo der Himmel dick und mit schwereren Stoffen durchmengt sei, so wird anderseits auch eine verschiedene sittliche Veranlagung als Folge des ungleichen Mischungsverhältnisses der einzelnen Elemente in den verschiedenen Menschen angesehen. Nemes. wirft einmal die Frage auf (91, 6 ff.), wie es komme, daß physische Mängel und Vorzüge bei den Menschen so verschieden seien. Und er antwortet, das komme aus dem Mischungsverhältnis der Körper; wie man nämlich physisch gesund und krank sei infolge der Mischung, so seien z. B. auch manche, die von Natur bittergallig seien, jähzornig, andere seien feige und wieder andere neigten zu anderen Fehlern. Ganz ähnlich stellt und beantwortet Diodor v. Tarsos diese Frage. Er handelt sehr ausführlich in dem Abschnitt 117 (106) S. 130 f. darüber: »Wie kommt es«, so fragt er, »daß der eine Mensch träge, der andere geweckteren Geistes ist? Und wenn der Grund für die Verschiedenheit, z. B. daß der eine dumm, der andere klug ist, in der Beschaffenheit des irdischen Stoffes liegt, besonders in der Trockenheit oder Feuchtigkeit oder Wärme oder Kälte oder in einem Mehr oder Weniger davon, woher oder wie hat sich dieser Unterschied eingestellt?« — »Mit Recht«, so wird geantwortet, »haben einige die geistigen Unterschiede der Menschen auf die Elemente zurückgeführt, aus denen unsere Körper bestehen, auf ihre gute oder üble Mischung. Es gibt solche, die in der Jugend produktiv und rezeptiv vorzügliche Köpfe waren, im Alter aber träge und stumpf geworden sind. Das ist ein Beweis, daß die gute oder schlechte Mischung diese Zustände bewirkt.« Daß diese Erklärung auch von den Kappad. zur Gottesrechtfertigung herangezogen worden ist, dafür fehlen freilich solche überzeugenden Aeußerungen, wie sie für die beiden anderen Gründe anzutreffen waren. Aber soviel ist gewiß: die Theorie als solche ist ihnen bekannt, und sie haben sich ihrer bedient, wenn sie ihnen vielleicht auch weniger aus rein philosophischen Schriften, als vielmehr aus ihrem Studium der Arzneikunde zugeflossen sein mag; behauptet doch Greg. v. Nyssa fast an allen in Frage kommenden Stellen, Aerzte zu Rate gezogen zu haben. Gesundheit und Krankheit des Körpers erklären sich nach Greg.

aus der verschiedenen Mischung der Elemente, besonders aus dem Uebergewicht des einen oder anderen [1]. Noch größer ist mit Platon Tim. 86 D der Einfluß dieser verschiedenen Körpermischung auf die Gestaltung des Charakters. Sie ist der Grund dafür, daß den Menschen von Natur aus ein Hang zu Fehlern oder Tugenden anhaftet. Denn »der Unterschied der Elementenmischung in uns bewirkt die Verschiedenheit der Charaktere, und die Eigentümlichkeiten der Schlechtigkeit oder der Tugend treten gleichfalls durch die besondere gegenseitige Mischung der Elemente verschieden in die Erscheinung« (Greg. III, 533 C ff.). Vor allem rufe der Unterschied des Blutes in bezug auf Wärme und Kälte nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Tieren einen verschiedenen Charakter und eine verschieden starke Neigung zur Sinnlichkeit hervor: die kälteren Blutes seien, hätten eine trägere und langsamere Natur, die dagegen wärmeres Blut hätten, seien leichter und schneller in ihren Handlungen und Entschlüssen. Das ist letzthin Platons und Aristoteles' von Poseidonios ausgebildete Lehre, die sich auch bei Chalcidius Kap. 167 wieder findet, und die in aller Ausführlichkeit besonders Galen de dogm. Hipp. et Plat. V, 464 anführt [2].

Schlechte Erziehung also von den verschiedensten Seiten, die ersten Eindrücke des Daseins und die körperliche Verfassung des einzelnen, das sind die Umstände, unter deren Gewalt und Fülle unser Seelenleben aus dem harmonischen Gleichgewicht gebracht wird, und die unsern Willen irreleiten und ihn in die Abhängigkeit einer fremden Macht, einer Tyrannis außer uns, bringen. »Wir wissen«, so entgegnet Orig. c. Cels. III, 69 dem Celsus, »daß es nur e i n e Naturanlage in jeder vernunftbegabten Seele gibt, und behaupten, daß keine aus der Hand des Schöpfers des Alls schlecht hervorgegangen ist; wohl aber, daß viele durch ihre Erziehung, durch Ablenkungen und Einflüsse von außen her, die auf sie einstürmten, schlecht geworden sind, so daß in einigen sogar die Schlechtigkeit zur Natur geworden ist.« So tun wir denn, was wir nicht wollen, und vollführen, was wir nicht billigen. *ὁ ἁμαρτάνων ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ* (Epikt. Ench. II, 26) ∽ *οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ* (Röm. 7, 15). Trotz besserer Einsicht hat uns, wie der Stoiker bei Stob. Ekl. II, 89, 12 mit Euripides' Worten sagt, die Natur überwältigt [3]. Wir sind unfrei

---

[1] Greg. I, 1161 A f.; III, 504 C; 404 B f.

[2] Ueber Aristot. vgl. man Probl. XIV, 1, 909 a 15; XXX, 1. 953 a 29 oder 954. Auch Tim. Locr. XV, 103 läßt sich vergleichen. Näheres bieten Zeller[4] II, 1, S. 867; III, 2, 205. und Siebeck, Gesch. der Psychol. II, 229.

[3] Es sind die Verse aus Eurip. Hipp. II, 379: *γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις*

geworden. Frei ist der Mann, der über sich selbst bestimmt; ein Sklave, wer den Eigenwillen verlor. Statt des Verstandes haben die Leidenschaften, Zorn oder Begierde, die Führung an sich gerissen, und der Mensch sinkt damit zum Tiere, in die Sinnlichkeit seiner Natur und die Sünde hinab.

So kann auch, und das ist die allgemein übliche Ausdrucksweise da, wo darauf verzichtet wird, die letzten, unser Willensleben beeinflussenden Reize aufzudecken, schlechthin die Sinnlichkeit oder der Zorn und die Begierde, ja auch der menschliche Leib, der Träger des materiellen, sinnlichen Prinzips in uns, als die Quelle des Bösen angegeben werden. So ist es zu verstehen, wenn z. B. Cic. De leg. I, 17 oder Sen. ep. 110, 10 die Sinnlichkeit als die Mutter alles Uebels bezeichnen, oder wenn Epiktet Ench. 34 und der Stoiker bei Gal. IV, p. 818 (vgl. Arnim frg. St. V. III, 234) die Begierde für die Irreleitung des Verstandes verantwortlich machen, oder wenn Max. Tyr. XXXIII, 6 sagt, daß die zwischen Gut und Böse in der Mitte stehende Seele infolge ihres Unverstandes durch allerlei Vergnügungen und Begierden sich auf den Weg des Bösen ziehen lasse. Schon Platon hat diese Anschauung in folgerichtiger Anwendung seiner Lehre von der Materie als dem Sitz des Bösen entwickelt. Denn ist die Materie das böse Prinzip, so kann die Sünde nichts anderes sein als die Herrschaft des Materiellen, d. h. der Sinnlichkeit. In dieser oder, was dasselbe ist, im Körper sieht er denn auch den hauptsächlichsten Grund aller Uebel (so z. B. Phädon 66 [Leib]; 83 [Lust, Unlust]; Phädr. 231 [Begierde]), und der Mensch, der bloß nach den Antrieben seiner Sinnlichkeit, nach Lust und Begierde oder nach den Regungen seines Körpers handelt, ohne höhere Gesichtspunkte anzunehmen, handelt nicht besser als ein Tier (vgl. auch Greg. De hom. opif. c. 17 Schl.) [1]. Wir sagten bereits, daß diese platonische Ansicht

---

βιάζεται. Damit vgl. zahlreiche ähnliche Stellen, z. B. Eurip. Medea vs. 1087, auch 836, 1015; 1044. Danach dann auch die Medea bei Ovidius: video meliora proboque, deteriora sequor. Oder Sen. ep. 52: »Was ist es, mein Lucilius, was uns, wenn wir hierhin wollen, dorthin zieht, und uns dahin treibt, von wo wir uns zu entfernen wünschen? Was ist es, das mit unserm Gemüte im Kampfe liegt, und uns nicht erlaubt, etwas ein- für allemal zu wollen?« — Röm. 7, 18 ff.: »Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht usw. ∽ *τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, οὐ ποιοῦμεν δέ* (Eurip.). Vgl. Clemens, Relig. Gesch. Erkl. des N. T. S. 53.

[1]) Besonders beachtenswert sind wegen der zugleich dabei ausgesprochenen Ansicht, daß im früheren Leben begangene Sünden bei den gegenwärtigen mitwirken, die Worte, die Platon Legg. IX, 854 A an einen Tempelräuber richtet: »Weder aus menschlichem noch aus göttlichem Antrieb kommt das Böse, das dich zum Tempelraub hinreißt, sondern eine frevelhafte, durch alte und unge-

in den anthropologischen Dualismus des Poseidonios (auch des Panaitios) aufgenommen wurde, und sie hat auch unmittelbar oder mittelbar durch die Stoa dann ihren Einzug in die neuplatonische und neupythagoreische Schule, ja auch ins Christentum gehalten. Schon bei Jesus Sirach und im 4. Makk. (7, 18) sowie bei Philon und selbst bei Paulus treffen wir sie an, wenn bei diesem wohl auch mehr die im späteren nachexilischen Judentum immer stärker hervortretende Lehre vom bösen Triebe bestimmend gewesen sein mag. (Vgl. Bousset a. a. O. S. 381 ff.; 462 ff. und Clemen S. 46 f.). Jedenfalls erklärt er Gal. 5, 13 und mehrfach im Römerbriefe das »Fleisch«, den »Fleischleib«, für die Quelle der Sünde. Bei den Theologen des Orients lehnt man es dann zwar im Hinblick hauptsächlich auf Gnostiker und Neuplatoniker, gegen deren Dualismus man auf Gott als einzige Ursache der Welt hinweisen mußte, meistens ab, die Materie oder den Leib selbst als Quelle der Sünde zu betrachten. Auch sollte ja der Leib von Gott geschaffen sein [1]), und zudem würde ja dann auch, wie Greg. v. Nyssa III, 528 A sagt, das Böse allen gleichmäßig mit in die Wiege gelegt sein. Aber die Erfahrung und vor allem die ganze Weltanschauung, in der die Theologen des Orients groß wurden, zwang sie dann doch, die Lösung des Rätsels, das die Entstehung der Sünde aufgab, im Dualismus zu suchen. So gibt Greg. v. Nyssa (I, 1161 D) die Begierde als den Sitz der Sünde an [2]), oder bezeichnet gar mehrfach das Körperliche und Materielle als den wesentlichen Grund des Bösen. Ja, es fehlt auch nicht an Ausdrücken, wo er unmittelbar den Leib oder die sinnlichen Organe als die Irreleiter der Vernunft und des Willens bezeichnet, so besonders III, 677 C und III, 505 A [3]). Aber zugleich versucht doch auch er, wie die Stoa und andere

---

büßte Verbrechen den Menschen tief eingewurzelte Begierde hat dich erfaßt, vor der du dich mit aller Macht hüten mußt.«

[1]) So z. B. Iren. adv. haeres. 4, c. 37, 1 ff.: »Da der Leib wie die Seele eine göttliche Schöpfung ist, kann das Böse seiner Natur nicht anhaften.« Dasselbe Greg. Nyss. De mort. III, 528 A ff., auch Bas. Const. Monach. 2, 3, p. 1341 ff. Tert. adv. Marc. II, 5; anders urteilt der Dualist Lactantius. Er hält den Leib für den Sitz des Bösen (z. B. De ira Dei c. 15; c. 19). So auch Philon (De migr. Abr. III, 4, 14; Quis rer. div. her. sit IV, 118 ff.; De gigant. II, 368; 370); Seneca, Epiktet u. a. im Gegensatz zur älteren Stoa.

[2]) Vgl. auch Greg. II, 59 C; 60 C; I, 1021 C; III, 373. — Cic. De sen. 13, 4; De off. II, 10, 37.

[3]) Interessant ist noch eine Stelle aus der 5. Rede De orat. dom. (I, 1185): »Die Sinne, durch welche die Seele nach außen hervorguckt (ἐκκύπτει) und das erfaßt, was ihr gefällt, gewähren nach der Schrift (Jer. 9, 21) der Sünde und dem Tode Eingang.« Das ist, wie Norden, Vergilkomm. S. 25, Anm. 3 durch den Vergleich mit Cic. Somn. Scip. 29 (animus e m i n e b i t foras) zeigt, inhaltlich sowie

griechische Kirchenväter, den darin zutage tretenden Dualismus wieder zu verwischen (z. B. De hom. opif. Kap. 18). Ganz deutlich spricht es Augustin aus, daß man die Sinnlichkeit oder die äußeren Dinge oder gar den menschlichen Leib nicht als letzte Träger der Sünde ansprechen dürfe. Die Sinnlichkeit ist ihm umgekehrt erst eine Wirkung der Sünde; die äußeren Dinge sind ihm indifferent. Gold und Silber kann man nicht anschuldigen, weil sie zum Geiz führen, auch nicht den Wein, weil es Trunkene gibt. Denn es ist klar, daß man sie auch gut gebrauchen kann. Das Fleisch ist seiner Art nach genau so gut oder schlecht wie der Geist. Sagt man aber, nicht das Fleisch an sich, sondern die Verderbnis des Fleisches, die sinnlich gewordene Natur, sei die Wurzel des Bösen, so weist eben diese Macht der sinnlich gewordenen Natur auf einen tieferen Grund zurück, infolge dessen es verderbt wurde. Man erklärt also die Sünde nicht, sondern jene Macht bedarf selbst noch einer Erklärung, einer Voraussetzung. Denn »die Verderbnis ist nicht der Ursprung der Sünde, sondern die Strafe dafür. Die sündigende Seele ist die Ursache des verderbten Fleisches.«

Für Augustin ist sonach die Sünde das Prius, und aller Irrtum, alle Begierde und sinnliche Lust erklärt sich erst aus ihr. Hier sehen wir den direkten Gegensatz, in dem er sich zu den griechischen Theologen befindet, hier haben wir die 2. Erklärung für das Wirklichwerden der Sünde, die von der Annahme einer schon von vornherein gegebenen sündhaften und verderbten Natur des Menschen ausgeht. Zwar waren auch mit Platon (Phäd. 80) die Stoiker von der Allgemeinheit der Sünde überzeugt. Ja, Chrysipp, Kleanthes und Poseidonios nahmen, so wenig es sonst auch in ihr System paßte, in jedem Menschen eine natürliche Disposition zur Sünde an [1]), und Seneca (De benef. I, 10; IV, 27) hält ebenso an der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen fest, wie etwa Gregor v. Nyssa (s. u.). Aber der Grund für diese Allgemeinheit der Sünde liegt für sie genau da, wo er für Augustin und die auf dieser paulinisch-

---

auch sprachlich poseidonische Ansicht, die sich ebenso bei Philon De op. mundi 69 ff. findet.

[1]) Vgl. Plut. Stoic. rep. 41; adv. Stoic. 14. Dazu Bonhöffer, Ethik Epiktets S. 143 f. Ueber die Allgemeinheit der Sünde vgl. ferner: Eurip. bei Stob. Floril. 10, 17; Krantor bei Ps.-Plut. Cons. ad Apoll. c. 6; Sen. Quaest. Nat. 3, 30; De clem. 1, 6; De ira I, 14; II, 9; III, 26, 4; ep. 52; 71, 13; 94, 13 (Poseid.). Cic. Tusc. II, 4, 11; Lucr. II, 14; Epikt. Ench. IV, 12, 19 u. a. — Ueber die Ansicht des nachexil. Judentums hat Bousset a. a. O. S. 461 ff. ausführlich gehandelt, während Heinze, Logos S. 165 f.; 265 f. über die Lehre der Stoa und Philons einiges bietet (z. B. De vita Mos. III, 17). — Aus christl. K. V. vielleicht noch Greg. v. Nyssa I, 40 B; 1184 A; 1185 A ff.; vgl. Moeller, S. 66 ff., Preger a. a. O. S. 34 f.

pharisäischen Anschauung aufbauenden Kirchenväter nicht liegen kann. Für sie ist die Persönlichkeit des Menschen nicht schon von vornherein verderbt; für sie erklärt sich die allgemeine Sündhaftigkeit aus der menschlichen Körperlichkeit.

Die ganze Gegensätzlichkeit dieser beiden Auffassungen, die in ihrer Unvereinbarkeit auch die Widersprüche in der paulinischen Theodizee erklären, kommt an einer bestimmten Frage, nämlich der nach dem Lose der unschuldigen Kinder und der vor der Taufe Gestorbenen, zum bezeichnenden Ausdruck. Aeußerlich steht zwar dieses Problem mit dem nach dem Schicksale der Frommen und Gottlosen gleich und würde zum Kapitel der physischen Uebel zu rechnen sein. In der Beantwortung aber ist es nie von den Fragen getrennt, die bei der Erbsünde auftauchen. Zum ersten Male, soweit ich sehe, tritt die Frage nach dem Schicksal der frühverstorbenen kleinen Kinder, der *ἄωροι*, in Platons Rep. 615 C mit den Worten auf: *τῶν δ' εὐθὺς γενομένων καὶ ὀλίγον χρόνον βιούντων πέρι ἄλλα ἔλεγεν οὐκ ἄξια μνήμης*. Es geht, wie Dieterich Nekyia S. 158 mit Recht annimmt, aus diesen Worten mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß schon in den alt-orphischen Gedichten das Los der kleinen Kinder in der Unterwelt zu besonderen Ansichten geführt hat. In diesen orphischen Kreisen werden wir auch die Quelle zu suchen haben, aus der die ganze Frage in die griechische und dann weiter in die christliche Literatur überging. Was Plutarch im letzten Kapitel der Trostschrift an seine Gattin vom Standpunkte der Seelenwanderungslehre aus kurz anführt, daß nämlich die Kinder nach dem Tode in einen besseren und göttlicheren Zustand und Ort übergingen, da sie noch keine Gemeinschaft mit der Erde und den irdischen Dingen gehabt hätten, das mag auch die Meinung christlicher Kreise gewesen sein. Dabei scheint man dieses Eingehen in einen seligeren Zustand von einer Bedingung abhängig gemacht zu haben, von der nämlich, daß die Kinder vorher erst, wie Tertull. De an. c. 56 f. es nach einer anscheinend alten Tradition berichtet, »diejenige Altersgrenze erreicht haben müssen, zu der sie gelangt sein würden, wenn sie nicht vorzeitig gestorben wären« [1]). Jedenfalls traten der plutarchischen Annahme unter den christlichen Theologen sämtliche pelagianisch gerichteten Väter bei. Vor allem stimmte der Orient damit überein, daß es für die unmündigen Kinder noch keine eigentliche Sünde gebe, da sie ja ohne jegliche Einsicht seien, so Iren. IV, 28, 3; Athenag. De res. 14, 55 D;

[1]) Vgl. Norden, Vergilkommentar S. 11; 13 f.; Rohde, Psyche II, 275; 411 f.; Sal. Reinach, *ἄωροι βιαιοθάνατοι*, i. Archiv f. Religionswissenschaft IX (1906), S. 312 ff.

Diodor v. Tarsus (100 = 88) und Origenes, fragm. in exeges. Luc. bei Mai Classic. Autor. IX, 690. Die Meinung dieser Männer ging nun dahin, daß man in solchen Fällen, wo kleine Kinder litten und stürben, als sicher annehmen könne, Gott werde sie in die allgemeine Auferstehung mit einbegreifen und ihnen mit der Gabe der Unsterblichkeit auch Empfindungsfähigkeit für die dadurch verliehenen Güter im Jenseits geben [1]). Auch bei den Kappadokiern begegnen wir bestimmten Aeußerungen über das Los der Frühverstorbenen. Vor allem hat sich Gregor v. Nyssa in einer besonderen Schrift »über die frühzeitig verstorbenen Kinder« (III, 161 ff.) eingehend über die Frage verbreitet, warum Gott die unschuldigen Kinder leiden und sterben lasse (bes. 177 a, d; 181 d). Trotzdem ist Gregors Antwort in ihrer Dürftigkeit bezeichnend für die Gewichtigkeit des Vorwurfs gegen diese göttliche Maßnahme. Hauptsächlich bringt er eine mehr ins Christliche übertragene Anwendung des altgriechischen Satzes vor, daß derjenige, der früh stirbt, dadurch manchen Widerwärtigkeiten des Lebens überhoben werde [2]). Durch den frühen Tod des Kindes wollte Gott verhindern, daß es im späteren Leben in Sünde gerate, die es, wie Gott vorausgewußt habe, unter dem Einfluß besonderer

[1]) Augustin dehnt diese Ansicht sogar auf die Früh- und Fehlgeburten aus. Diesen würden dann in der Auferstehung die etwa fehlenden Glieder ergänzt werden (Encheir. 85). Immerhin ist Augustins Ansicht über die Sündhaftigkeit der Kinder durchaus nicht stetig. Er schwankt genau so wie Clem. Alex., der bald die Meinung äußert, daß der Mensch bei seiner Schwäche die Sünde nicht vermeiden könne und daß sie seiner Natur gemäß, ja ihm eingeboren sei, so daß auch nicht einmal das Kind rein erfunden werde (Pädag. III, p. 262; Strom. III, 468), während er dann wieder in der Geburt nichts Böses erblickt und behauptet, daß ein jeder erst durch seine eigenen Handlungen das Böse in sich aufnehme (Strom. III, 468; IV, 511; Ekl. Proph. 41; 48). An dieser letzten Stelle hat uns Clemens ein interessantes Fragment aus der Petrusapokalypse aufbewahrt, das von dem Schicksal der vorzeitig geborenen Kinder handelt. Diese selbst werden nach der gen. Apokalypse einem Pflegeengel übergeben, damit sie der Erkenntnis teilhaftig werden. So erlangen sie einen besseren Wohnort als die übrigen. Während diese nämlich nur das haben, daß sie ohne Strafe sind, erfahren die ersteren, was sie erfahren hätten, wenn sie auf Erden gelebt hätten (48), ja sie werden durch jene Unterweisung und Erziehung werden wie die, welche hundert Jahre hier auf Erden gläubig waren (41). Vgl. Methodios, Sympos. II, 6.

[2]) Auch der Gnostiker Basileides erklärte nach Clem. Alex. Strom. IV, 506, daß die die unschuldigen Kinder treffenden Leiden als Wohltaten der göttlichen Vorsehung angesehen werden müßten, weil jene das Vermögen zu sündigen in sich trügen und daher durch die frühen Leiden und den Tod von vielem Ungemach befreit würden, das sie betroffen haben würde, wenn sich jenes Vermögen in ihnen entwickelt hätte. Denn auch der, der nicht gesündigt hat, ist doch der Sünde voll, er hat das Sündige in sich; daß er nicht gesündigt hat, darf ihm nicht angerechnet werden, denn es fehlte ihm nur der Antrieb zur Sünde.

Umstände begehen werde. Gott heile die Uebel nicht nur nach ihrem Entstehen, sondern auch schon vorher (185 C). Den sich hierauf notwendig aufdrängenden Einwurf, warum denn Gott das Kind überhaupt erst habe geboren werden lassen (188 B f.), beantwortet Greg. in aller Kürze durch den aus der Betrachtung des physischen Uebels bekannten Hinweis darauf, daß Gott oft ein Uebel zur Erziehung anderer zulasse, denn er wisse es »zur Hervorbringung eines Gutes zu handhaben« (189 B) [1]. Im übrigen aber hält er ein noch unvernünftiges Kind an sich für sündelos oder doch zum mindesten für frei von Sündenschuld (z. B. I, 352 D; III, 580 D ff.).

Wir sehen hier also nochmals, wie die Theologen des Orients auf dem Boden der verstandesmäßigen Auffassung der Stoa stehen. Sie können mit ihr dem der Vernunft noch entbehrenden Kinde keine Sündhaftigkeit zusprechen, und an das Ideal des stoischen Weisen und die Beispiele für dieses Ideal, wie man sie in Sokrates oder Herakleitos oder Diogenes sah, erinnert es weiter, wenn man liest, daß es vereinzelten Menschen wie einem Johannes oder Elias gelungen sein soll, sich des moralischen Uebels ganz zu erwehren. (So Greg. v. Nyssa I, 1221 D.) Das ist der stoische Glaube an die Fähigkeit des Menschen, Gottes Forderungen zu erfüllen. »Man braucht nur zu wollen, dann ist die Seele in Ordnung gebracht« (Epiktet IV, 9, 16).

Aber das war hier wie dort nur blasse Theorie, und die Gottesrechtfertigung, die man von diesem Standpunkte aus zu geben versuchte, mußte

[1] Aus dieser mehr allgemeinen Frage nach dem Lose der unmündigen Kinder schlechthin haben, wie es nahe lag, die christlichen Väter oft die besondere und für sie wichtigere nach dem Schicksal der ungetauft gestorbenen Kinder abgeleitet. Hier tritt dann der ganze Unterschied zwischen den Theologen des Morgen- und Abendlandes hinsichtlich ihrer Stellung zur Natur des Menschen und damit zur Sünde deutlich in die Erscheinung. Nach Augustin gehen diese Kinder ohne weiteres zur ewigen Verdammnis in die Hölle, wenn sie auch dort nur die mildesten Strafen zu erdulden haben. (De pecc. mer. I, 16, 21; Encheir. 93. Seine Ansicht teilten u. a. Fulgentius de fide ad Petr. c. 27, Petavius und später Leibniz, Theodizee, Abhdlg. II, § 91 ff.; 283 f., Anhang I; VI). Milder schon ist die Ansicht Gregors v. Nazianz (or. 40 p. 708). Nach ihm werden die ungetauft Gestorbenen zwar nicht in den Himmel kommen, aber auch nicht bestraft werden. Sie erleiden durch den Ausschluß von der Anschauung Gottes nur negative Strafen (vgl. Ullmann S. 312; 332 ff.). Dahin geht auch die Ansicht der Pelagianer, die sich alle Ungetauften in einem Mittelzustande, dem limbus infantium, denken (vgl. Dante, Inferno IV). Greg. v. Nyssa aber läßt in folgerichtiger Durchführung seiner Auffassung von der Sünde alle Ungetauften durch ein Läuterungsfeuer hindurchgehen und sie so, von der Erbschuld gereinigt, zur seligen Anschauung Gottes gelangen (or. cat. c. 35), wenn er nicht gar schlechtweg für sie die Seligkeit in Anspruch nimmt.

darum für den wirklich suchenden und zweifelnden Menschen schon aus diesem Grunde versagen. Dazu kam dann noch, daß sie auf einen Dualismus hinauslief und die Verantwortlichkeit des Menschen nicht nachweisen konnte. Denn gerade die Wahlfreiheit, aus der die Zustimmung zu den äußeren Anreizen erfolgen sollte, war ein Geschenk Gottes. Doch auch Augustins Erbsündenlehre führte nicht zum Ziele. Sie trug zwar der Wirklichkeit augenscheinlich mehr Rechnung. Aber wie bei der Ansicht von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten und von der Unfreiheit seines Willens von einer Verantwortlichkeit die Rede sein sollte, war auch trotz der Versuche, diese Verantwortlichkeit etwa in den Abfall eines präexistenten Pleromas der Menschheit zu verlegen, nicht einzusehen [1]).

Solche Erwägungen mögen die Kirchenväter veranlaßt haben, sich für das moralische Böse auch abgesehen von seinem Auftreten am Menschen nach weiteren Erklärungen umzusehen. Vielleicht ließ sich eine Rechtfertigung Gottes erreichen, wenn man den Menschen als Träger der Sünde ausschaltete und auf dem Wege einfacher Reflexion nach dem Ursprung und Wesen der Sünde forschte.

Was man in diesem Sinne gab, war eine teleologische und eine logische Betrachtung. Man behauptete nämlich einmal, daß das Böse, wie das physische Uebel, in dieser Weltordnung gleichwohl seinen guten Zweck habe, folglich als ein von Gott in diesem Weltenlaufe Gewolltes oder doch Zugelassenes erscheine; und daneben suchte man den Nachweis zu erbringen, daß das Böse der unerläßlich notwendige Gegensatz zum Guten sei, aber damit auch in einer bloßen Negation bestehe.

Die erste dieser beiden Erklärungen bedeutet im Grunde nur eine Uebertragung von Gedanken, die bei der Erklärung des physischen Uebels als einer pädagogischen Maßnahme Gottes ihre Geltung fanden. Man wandte sie auch auf das moralische Uebel an und behauptete, Gott habe es zugelassen, ja gesetzt, um die Menschen dadurch zur Sittlichkeit zu erziehen und um damit bei ihnen viele Güter (wie Reue, Buße, Martyrium, gute Werke) hervorzurufen. Eine solche Ansicht, in der Sünde ein Mittel zum Zweck zu erblicken, lag zwar nach der griechischen, noch von Sokrates, Platon und selbst den Stoikern geteilten Auffassung, für die selbst Lüge und Trug zu gerechtem Zweck als »frommer Betrug« (Aeschyl. frg. 381) nichts Anstößiges war, zunächst vielleicht nahe,

[1]) Vgl. Clemen S. 118 ff., Bousset a. a. O. S. 466 ff., 404 ff. Für Tertull. u. Augustin Schulze, Elem. e. Theod. bei Tert. S. 82 ff. Für die Kappad. z. B. Moeller, S. 69 f., Diekamp S. 238 ff., Ullmann S. 299 f.; Krampf, Ueber den Urzustand des Menschen, Würzb. Diss. 1889.

hätte aber an sich doch bedenklich erscheinen müssen, da hier der Grundsatz Anwendung findet, daß derjenige, der den Zweck will, auch das Mittel wollen muß. Das Böse als etwas von Gott Gewolltes hinzustellen, ging daher vom christlichen Standpunkte aus nicht an. Es kann nicht von vornherein durch Gottes voraufgehenden Willen, sondern höchstens durch seine voluntas consequens auf ein Ziel bezogen werden, mit anderen Worten, das Böse ist nur zugelassen, weil es sich aus bestimmten Gründen nicht vermeiden ließ, und ist nun nachträglich mit einem bestimmten Zweck in Verbindung gebracht.

So sind denn auch, vor allem im Neuplatonismus und bei christlichen Schriftstellern, im allgemeinen die Stellen, an denen von einer Zweckmäßigkeit des moralischen Bösen gesprochen wird, zu verstehen. Plutarch hat zwar (De c. not. Kap. 16 f.) mit Nachdruck die Ansicht vertreten, daß es besser sei, Gott die Macht zu nehmen, als zu behaupten, er gestatte das Uebel, und er will nicht zugeben, daß das Uebel ein Mittel für ein Gut sein könne und dürfe. Aber Plotin bezeichnet es geradezu als die höchste Macht, auch das Böse zum Guten zu benutzen, da es nicht möglich gewesen sei, es ganz auszuscheiden (Enn. I, 8, 1; II, 3, 5; III, 2, 5; IV, 9, 7). Freilich existiere das Uebel nicht, um zu solchen Zwecken zu gelangen, aber seitdem es da sei, bediene sich die Gottheit seiner zu ihren Zwecken, nämlich zur Weltvollendung. Auch für Origenes steht es fest, daß das Böse zwar nicht aus Gott, aber auch nicht ohne Gott, d. h. seiner Leitung nicht entzogen sei (De pr. III, 28). Das Böse muß dem Guten dienen (C. Cels. IV, 536; Hom. in Num. XIV, 323). Die Kappadokier wieder vermeiden es nach Möglichkeit, das moralische Uebel als ein Mittel in der Hand Gottes aufzufassen. Nur da, wo Greg. im Anschluß an Philon einmal von der Geschlechtlichkeit des Menschen redet, wendet er es an. Die Sünde hat nämlich seiner Ansicht nach dazu gedient, das Menschengeschlecht zu vermehren; denn ohne sie wäre es bei der Zweiheit der ersten Menschen geblieben. Ursprünglich lag die geschlechtliche Fortpflanzung des Menschen nicht im göttlichen Plane der Weltregierung. Aber wie nach der hermetischen Schrift (Parthey I, 14) der durch die Liebe des Menschen herbeigeführte Fall dem Menschen zwar die Unsterblichkeit nahm, aber dafür die Unsterblichkeit der Gattung brachte, so kam auch nach Greg. durch die fleischliche Lust zwar das Böse auf, aber Gott gebraucht es jetzt als ein Mittel zur Verwirklichung und Ausfüllung der von ihm bestimmten Seelenzahl und zur Erhaltung der Gattung (De hom. opif. Kap. 17 = 189 C f.; Diekamp S. 239). So hat also die Sünde einen erkennbaren Vorteil gebracht. »Denn wenn nicht die Gnade der Unsterblich-

keit in die Sterblichkeit umgeschlagen wäre, hätte die menschliche Natur sich nicht fortpflanzen können« (188 B). — Stärker noch als die griechischen Väter haben sich die lateinischen diese Erklärung des moralischen Bösen zu eigen gemacht. Nach Tertullian läßt Gott die Verführung des Menschen zum Bösen nicht ohne Absicht zu, denn dieser solle dadurch seine Schwäche und, wenn er durch Gottes Heilsveranstaltungen gerettet werde, die Größe der Gnade und die Macht Gottes gewahr werden. Den Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen erfahrend, solle er das Gute dann um so höher schätzen und lieben lernen und, indem er im Kampfe gegen das Böse sich übe, um so stärker im Gehorsam gegen Gott sein (adv. haeres. III, 20, 1 ff.; 23, 1; IV, 37, 7; 39, 1; V, 3, 1). Ein wesentliches Gewicht hat endlich Augustin in seiner Theodizee auf dieses Verhältnis des Bösen zum Willen Gottes und zur Weltordnung gelegt und gerade hierdurch das ganze Problem lösen wollen. Hauptsächlich in seinem Encheiridion ist die Gottesrechtfertigungsfrage unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Gott, so erklärt er hier, ist allerdings nicht unmittelbarer Urheber des Bösen, aber das Böse könnte in der Welt sich nicht vorfinden, wenn Gott es nicht zugelassen hätte (95). Es ist daher gegen den göttlichen Willen, insofern es seinem Willen und seiner Heiligkeit widerstreitet; aber es ist doch nicht in dem Sinne gegen den göttlichen Willen, daß es ganz gegen seinen Willen da wäre (100). Obgleich also das Böse als solches nicht gut ist, ist sein Dasein doch gut; denn daß es ist, dafür liegt der Grund in dem Willen Gottes, und was seinen Grund in diesem hat, das ist gut (96). Es ist aber deshalb gut, weil es selbst dem Guten dienen muß. Gott weiß nämlich aus dem Bösen wieder Gutes zu ziehen und so das Böse dem Guten dienstbar zu machen (100). Somit ist das Böse an sich zwar gegen die Ordnung, weil es diese stört; aber es ist doch auch wieder nicht außer der Ordnung, weil Gott das Böse, wenn es einmal da ist, der Ordnung wieder unterwirft. (De ord. 2, 7, 23; De morib. Manich. 2, 7, 9; Quaest. 83, 27; De agone christiano 7, 7). Da hierin jedoch ein allzu offenes Zugeständnis dafür zu liegen schien, daß Gott mehr durch eine voluntas consequens das sich ohne seinen eigenen Willen in der Welt vorfindende Böse erst nachträglich in die Dienste des Guten gestellt habe, so fügt Aug. sowohl ench. 27 als auch De ord. 1, 7, 18 hinzu, daß Gott das Böse auch nicht hätte zulassen können; er habe es aber für besser gehalten, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, als es gar nicht zuzulassen. Denn so strahle die Herrlichkeit des Weltganzen noch glänzender hervor[1]). Das ist auch die Ansicht, die Goethe im Prolog zum Faust

[1]) Augustinus ist hier ganz in Plotins Ideen befangen. »Die Vorsehung weiß«, so sagt dieser Enn. III, 3, 7, »das Böse in die Gesamtordnung so einzugliedern,

dem Herrn in den Mund legt, der zu Mephisto sagt: »Ich habe deinesgleichen nie gehaßt. Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen, er liebt sich bald die unbedingte Ruh; drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu, der reizt und wirkt und muß als Teufel — schaffen.« Und dieser Teufel nennt sich auf Fausts Frage, wer er sei, selbst einen »Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«.

Aber wenn mithin Gott auch in seiner Weisheit nachträglich das Böse zu einem bestimmten guten Zwecke verwendet, vielleicht es auch gar unter Voraussicht dieser Benutzung zugelassen haben sollte, mußte man da nicht fragen, ob Gott denn nicht Kraft genug gehabt hätte, das Böse überhaupt zu verhüten? Stand nicht auch seine Heiligkeit in Gefahr? Kannte er keine anderen Wege, als so durch Zulassung der Sünde zu seinem Zwecke zu kommen?

Ueber diese Schwierigkeiten half auch die andere mit der teleologischen Betrachtung zusammenhängende Behauptung nicht hinweg, daß das Böse nicht nur einfach zu einem guten Zwecke verwendet werde, sondern daß es auch in gewissem Sinne schlechthin notwendig sei und in dieser Notwendigkeit zugleich seinen Zweck erfülle. Es sei nämlich notwendig zur Erkenntnis des Guten. Schon Heraklit hatte auf die Frage, ob denn die Uebel die Harmonie der Welt nicht störten, geantwortet, daß erst Krankheit die Gesundheit, erst Arbeit die Ruhe angenehm mache und das Gute erst durch sein Gegenteil dem Menschen zum Bewußtsein und zu

daß es diese nicht nur nicht stört, sondern sogar zu einem Träger des Guten wird; die Vorsehung umfaßt alles, das Gute und das Schlechte. Dieses geschieht zwar gegen die Vorsehung, wird aber von ihr aufgenommen und ausgebessert.« Hauptsächlich durch Augustins Einfluß hat Leibniz wieder diese Erklärung des moral. Bösen in seiner Theodizee verwertet. Zwar verwahrt er sich (Anhang IV, § 35 f.) dagegen, daß auch das moral. Uebel von Gott als Mittel zu größeren Gütern benutzt sei, denn man dürfe nichts Böses tun, damit Gutes eintrete. Aber er macht hier gleich eine Einräumung, die er auch an anderen Stellen ausgesprochen hat (so Abhandlg. II, § 229 ff.; 336): Mitunter hat das Böse doch die Natur einer Bedingung, welche eine unumgängliche oder eine verbundene oder eine mitbegleitende Bedingung heißt, d. h. es ist entweder eine condicio sine qua non, ohne die das Ziel nicht erreicht werden kann (II, 230), oder es ist in das Gute mit eingehüllt (II, 336), oder es begleitet das Gute wie ein Schatten. Denn es muß ein Grund da sein, warum Gott das Uebel zuläßt und nicht vielmehr nicht zuläßt, und jeder Grund für den göttlichen Willen kann nur aus dem Guten entnommen werden. Ja, er nennt es (II, 230) geradezu als »eins der Mittel zum Guten, aber eines der geringsten unter einer unendlichen Zahl anderer Mittel.« Besonders beachtenswert sind Stellen wie II, 214; 276; 333 f. und vor allem, in Form einer Rekapitulation, Anhang I, Anfang, wo er sich u. a. auf Augustin und Thomas v. Aquino beruft.

voller Wirkung komme (frg. 83; 104). Auch Platon hatte den Gegensatz von Gut und Böse in der aus Gegensätzen bestehenden Erfahrungswelt bedingt gesehen (Theätet 176 A) und im Tim. 68 E behauptet er, daß wir die Möglichkeit, das Gute und alles sonst Erstrebenswerte zu erkennen und überhaupt an ihm teilzunehmen, nur durch das Böse hätten. Plotin folgt wohl in erster Linie Platon, wenn auch er meint, das Böse diene dem Guten besonders dadurch, daß es in uns eine klarere Erkenntnis des Guten errege. Unsere Natur sei zu schwach, vor der Erfahrung das Böse zu erkennen. Mit dem Bösen würde das Gute und damit das Ziel jeden Strebens aufgehoben sein. Aber auch Chrysipp vertrat nach Plut. De comm. not. Kap. 13 f., wohl im Anschluß an Heraklit, die Meinung, das Böse diene zur Erkenntnis des Guten, und bei Gell. Noct. Att. VII, 1 hören wir als seine Meinung die Worte: »Wie könnte man ein Gefühl für Gerechtigkeit haben, wenn es kein Unrecht gebe? Oder was ist Gerechtigkeit anderes als die Beraubung der Ungerechtigkeit? Wie könnte man ebenfalls Tapferkeit wahrnehmen, wenn nicht aus ihrem Gegensatze zur Feigheit? Wie Enthaltsamkeit, wenn nicht aus dem Gegensatze zur Unenthaltsamkeit? Wie könnte von Klugheit die Rede sein, wenn es keine Dummheit gebe?« (Vgl. Barth, Stoa, S. 70 ff.). — Gut und Böse sollen demnach als Gegensätze, die sich logisch bedingen, unzertrennbar verknüpft sein, wie Licht und Schatten[1]). Das ist auch z. B. die Meinung der Manichäer gewesen (Tit. Bostr. III, praef. Ende), wie es die des Methodios war (Vom freien Willen 19, 9 ff.), und Lactantius sagt in vollster Uebereinstimmung mit Chrysipp: »Die Tugend kann entweder nicht wahrgenommen werden, wenn es kein ihr entgegengesetztes Laster gibt, oder sie ist nicht vollständig, wenn sie nicht durch Gegensätze geübt werden kann. Denn diesen Gegensatz von Gut und Böse wollte Gott, damit

[1]) Diese Ansicht ist dann vom Neuplatonismus aus auch z. B. in den Talmud und den kabbalistischen Sohar gekommen. Im Talmud wird die Frage aufgeworfen, ob der böse Trieb, aus dem nach dem Talmud alle Sünde kommt, absichtlich von Gott geschaffen sei, oder ob er erst durch eine spätere Unordnung, die nicht im Willen des Höchsten gelegen habe, hereingekommen sei. Es wird nun geantwortet (nach Gfrörer, Jahrhundert des Heils II, S. 99): »Seit der Schöpfung liegt der Reiz zur Sünde in unserer Natur. Es mußte auch so sein, weil das Gute nicht gut wäre ohne das entgegengesetzte Böse. Die Gegensätze sind notwendig.« Das sagt der Sohar zur Genesis (25 a) noch deutlicher: »Der Reiz zum Bösen ist nicht bloß darum notwendig, weil er in der Natur alles Geschaffenen liegt, sondern auch wegen des Zweckes, den der Weltbaumeister verfolgte. Indem zwei Triebe einander die Spitze bieten, wird das Gute zum Verdienst; sonst wäre es wie eine Frucht, die von selbst reift.« — Von stoischen Stellen vgl. außer Plut. De St. rep. noch Marc Aurel VI, 36; IX, 42. Vgl. Bousset a. a. O. S. 466 ff.

wir die Art des Guten aus dem Bösen erkennen könnten und umgekehrt. Gott schloß also das Böse nicht aus, damit die Einsicht in das Wesen der Tugend bestehen könne . . . Wenn es Tugend ist, sich dem Bösen und dem Laster tapfer zu widersetzen, so ist es klar, daß es ohne Böses und ohne Laster keine Tugend geben kann. Um diese durchaus vollkommen zu machen, behielt Gott das Böse bei, was ihr entgegengesetzt war.« (Inst. div. V, 7; VII, 5). Selbst Augustin verwertet in wenig veränderter Form dies Argument. Er meint, es sei doch notwendig, daß dem Guten auch Böses beigemischt sei, weil, wenn alles gut wäre, alles einförmig sein und sich nichts auszeichnen würde. Nachdrücklich hebt er hervor, daß durch schwarze Stellen die Schönheit eines Gemäldes gehoben werde, daß ein kleiner Fehler unter Umständen eine große Schönheit abgeben könne, daß die Tugend, um zu glänzen, zu ihrem Gegenstück das Laster verlange (ench. 13; De civ. Dei XI, 18) [1]). So trägt also nach dieser Anschauung das Böse selbst zur Schönheit und Vollkommenheit des Weltganzen bei, da beides nicht möglich ist, ohne daß es auch verschiedene Grade des Seins, ein Plus und ein Minus an Realität gibt.

Wenn nun aber hiernach das Böse sich gleichsam aus einer metaphysischen oder doch wenigstens logischen Notwendigkeit in der Welt finden muß, so mochte der Logiker Chrysipp sich damit allenfalls zufrieden geben. Für einen Christen aber war dies Zugeständnis zum mindesten bedenklich. Dafür konnte man jedoch in anderer Beziehung die Gedanken Chrysipps fortsetzen. Wenn bei der logischen Gegensätzlichkeit von Gut und Böse das Gute als das Seiende und Wirkliche hingestellt wurde, dann mußte der Begriff des Bösen, folgerichtig durchgeführt, als das Nichtseiende, als Negation erscheinen. Das war die Erklärung, die, durch Aristoteles' Lehre von der *στέρησις* der Materie veranlaßt, ihre eigentliche Grundlage im Neuplatonismus erhalten hat, indem hier jener Begriff auch auf das sittliche Gebiet übertragen wurde. Da, wo der erste Ursprung des Bösen in dem notwendigen Heraustreten [2]) oder in der Emanation des Einzelseienden aus dem absoluten Einen angenommen wurde (Enn. I, 8), wo die scharfe Gegensätzlichkeit von Gott und Materie die ganze Weltanschauung ausmachte, mußte die Materie als das Böse, als das

---

[1]) Ueber Tertull. vgl. Schulze, Elem. e. Theodizee S. 87 f.; 91; Barth, Stoa S. 253. Ueber Plotin, Müller a. a. O. S. 222 f.

[2]) Nach Platons Vorgang sucht Plotin die Notwendigkeit des Bösen in der Welt auf mehrfache Art zu beweisen. Zunächst durch die Theorie von der Notwendigkeit der Gegensätze; sodann auch durch die Erwägung, daß ohne das Böse, d. h. ohne die Materie, keine körperlichen Dinge sein würden, mithin Gott entweder die Welt nicht hätte schaffen dürfen oder, wenn er sie schaffen wollte, das Böse nicht vermeiden konnte. Vgl. Tim. 48 A ff.; Symp. 192 E.

Form- und Eigenschaftslose angesehen werden, das nichts Wirkliches, nichts Seiendes mehr sein konnte, vielmehr jeder Realität entbehrte und die reine Privation, den reinen Mangel am Seienden darstellte. So ergab sich also für eine dualistische Anschauung diese Fassung des Bösen mit einer gewissen Folgerichtigkeit aus dem ganzen System [1]. Im Christentum aber konnte man vom monotheistischen Standpunkte aus zu diesem Begriff des Bösen nicht kommen. Trotzdem fand die neuplatonische Ansicht Eingang, und zwar wurde sie wesentlich vorbereitet gerade durch das dualistische Moment, das für das Christentum in der Gestalt des Teufels gegeben war. An Origenes sehen wir das noch ganz deutlich. Nahm man nämlich nach der schon in der Sapient. 2, 24 sich findenden Ansicht an, daß der Teufel in den Affekt des Neides gefallen war und damit eine Eigenschaft angenommen hatte, die den geraden Gegensatz zu Gottes Neidlosigkeit bildete, so war mit dieser Entfremdung und Wegwendung vom Guten, mit diesem Verluste und dieser Ablösung davon, bei ihm an die Stelle des Guten, des *ὄν*, ein *μὴ ὄν*, eine *στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ*, getreten, dessen Verkörperung er nun fortan bilden sollte. »Aversio ac negligentia meliorum«, so sagt Orig. De princ. II, 9, 2, »initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret« [2].

Was indessen diese für die christliche Theodizee an sich heterogene Auffassung ganz besonders zu empfehlen schien und zur allgemeinen Annahme brachte, war die Ueberzeugung, daß sich hierdurch die Realität des Bösen selbst negiere und aufhebe. Die laut und in allen Tönen einer wirklichen oder mehr nur rhetorisch stilisierten Ueberzeugung gepriesene Harmonie des Weltalls durfte nicht durch die plumpe Kehrseite des Alltagslebens zerstört werden. So wurde das Böse wegphilosophiert und ihm nur ein begriffliches Scheindasein eingeräumt. In immer neuen

---

[1]) Vgl. im einzelnen Heinze, Logos S. 324 f.; H. F. Müller a. a. O. S. 205 f.; 219 ff.; 228 ff.

[2]) Ueber Orig. vgl. z. B. noch Com. in Joan. (Migne IV, p. 136 B); ferner Ps. Athanas. adv. gentes Kap. 3 f.; 7 f.; Ps. Dion. Areop. De div. nom. 4, 18, Mg. 3, 713 D; 716 A ff.; 720 B ff. August. Conf. VII, 12, 18; Ench. 11; De mor. Man. II, 8; Barth, Stoa, S. 265 f. Aus den Kapp. nenne ich Greg. Nyss. Gr. Kat. 24 D; 28 C; 32 C; 48 D ff.; ferner I, 333 A; 637 C/D; 681 C; 725 A f. usf. Aus Bas. Quod. deus non est a. m. III, 341 B f., 344 A f. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, VII, S. 99 f., 127, 180. Auch Leibniz hat sich mit dieser Theorie sehr eingehend und zusammenfassend beschäftigt. Vgl. Abhdlg. II, 20 f.; 29; 33; 153; 378; Anhang I; V f.

Wendungen suchte man die große Rechnung zwischen Gut und Böse auszulöschen. Das Böse ist gar keine selbständige Macht, ist gar nicht etwas an sich, sondern einzig und allein ein Mangel, ein Nichtvorhandensein, ein Unterlassen bei den Menschen, ein Fehlen an Charakter und Leben, an Wille und Kraft, an Einsicht und Weisheit, dem abgeholfen werden kann. So glaubte man sich in die Lage gesetzt, das auf das physische Uebel angewandte Verfahren auch auf das moralische Gebiet übertragen und sich durch logische Erörterungen einer Theodizee auch in dieser Hinsicht überheben zu können. Denn in dem Augenblicke, wo das Böse als ein logischer Gegensatz zu Gott gefaßt wurde, wurde ihm jede Wirklichkeit genommen. Eine Theodizee erübrigte sich. Sehr eingehend hat Greg. v. Nyssa diese Gedanken in seiner Gr. Kat. Kap. 6 = 28 C entwickelt. Der Gegensatz von Gut und Böse wird mit dem von Sein und Nichtsein in Parallele gesetzt. Alles, was ist, besteht in der Wirklichkeit, alles, was nicht ist, nur im Denken. »Somit steht also das Böse dem Begriffe der Tugend gegenüber, nicht als etwas, das an sich ist, sondern als etwas, das bei Abwesenheit des Guten zu denken ist (*ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος*); und wie man sagt, dem Sehen sei die Blindheit entgegengesetzt, nicht als ob die Blindheit an sich in der Natur existierte, sondern als Fehlen eines vorhin vorhandenen Zustandes (*ἕξις*), so sagen wir auch, die Schlechtigkeit bestehe in der Beraubung des Guten, wie ein beim Verschwinden des Lichts eintretender Schatten [1]). Denn wie unter allen Dingen in der Welt nichts anderes zum Lichte im Gegensatze steht als Finsternis, nicht Stein oder Holz oder Wasser noch irgend etwas anderes von dem, was ist, sondern lediglich das, was als das Gegenteil gedacht wird (*πλὴν ἰδίως τὰ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενα*), so kann man auch bei der Tugend nicht etwa z. B. ein Geschöpf als das Gegenteil von ihr annehmen, sondern nur den Begriff des Bösen (*τὸ κατὰ κακίαν νόημα*)« (48 D). Auch Plutarch will aus der Chrysippischen Gegenüberstellung von Gut und Böse für das Böse keine wirkliche, reale Existenz herleiten. Das Böse, sagt er de comm. not. 17 f. gegen Chrysipp und in voller Uebereinstimmung mit Gregor, ist nur *κατὰ νόησιν*, das Gute *καθ' ὕπαρξιν*

---

[1]) Greg. will augenscheinlich sagen, jedes Positive könne auch als ein Negatives aufgefaßt werden, wie z. B. die Tugend die Negation des Lasters und die Bewegung die Negation der Ruhe ist. Aber alle diese Beziehungen, meint er, bezeichnen kein Seiendes, sondern sind nur im Denken bestehende Vergleichungen. Ist nun aber das »Nicht« nur im Denken, so ist das Böse nur '*κατὰ νόησιν*' zu fassen.

(1067, 22). Er ist auch der Ansicht, daß das Gute durchaus nicht mit logischer Notwendigkeit einen Gegensatz von »Böse« fordere. »Wie kann denn«, meint er, »das Böse ein notwendiges Korrelat des Guten sein, wenn nach Ansicht der Stoiker am Ende der Zeiten nach Aufhebung des Bösen und nach der Aufhebung der ganzen Welt in Gott das Gute für sich bestehen soll?« »Wenn einmal Zeus alle Materie in sich aufgelöst hat und nach Aufhebung aller sonstigen Unterschiede der einzige geworden ist, dann müßte ja auch nichts Gutes mehr vorhanden sein, weil dann auch nichts Böses mehr da ist!« (Kap. 13, 1065, 15). Und in Form eines positiven Beweises (Kap. 17, 1067): »Wenn die Stoiker die Welt in Flammen aufgehen lassen, wird keine Spur von Bösem übrig bleiben; dann ist aber das All verständig und weise. Folglich gibt es eine Weisheit, ohne daß das Böse existiert, und es ist nicht notwendig, daß Böses vorhanden sei, wenn es Weisheit geben soll.« Deutlich ist hier also von Plut. der Widerspruch erkannt, der zwischen der Annahme einer am Ende der Welt eintretenden *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* und der Auffassung des moralischen Bösen besteht, daß dieses deshalb in dieser Welt mit Notwendigkeit sich vorfinde, weil das Gute ein Gegenstück haben müsse. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, daß sich die christlichen Anhänger der Apokatastasislehre, wie Origenes und Gregor, aus dem gleichen Grunde jene sich bei Lactantius und Augustin findende Ansicht von der logischen Notwendigkeit des Bösen nicht angeeignet haben, während man anderseits die Erklärung des moralischen Uebels als einer Negation ganz allgemein aufgriff, da man hierdurch Gott von der Mitwirkung am Uebel in der Welt, sei es am metaphysischen oder moralischen, endgültig befreit zu haben glaubte. Denn, wie Ps.-Athanas. adv. gent. 6 oder noch deutlicher Greg. v. Nyssa Gr. Kat. Kap. 7 sagt: »Da das Böse nicht wahrhaft existiert, nichts Positives ist, kann Gott in dieser Beziehung kein Vorwurf treffen; denn er, der Schöpfer des wirklich Existierenden, kann nicht zugleich der Schöpfer dessen sein, was nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist« (32 C/D).

III. Abschluß der Theodizee durch Erlösungslehre und Apokatastasis.

Was in Einzeluntersuchungen für diesen oder jenen Punkt der Theodizee gelegentlich schon festgestellt ist, das hat sich durch die voraufgehende zusammenfassende Untersuchung zum abgeschlossenen Bilde gefügt: die Antike hat auch für die ewigen Rätsel nach dem irdischen Mißverhältnis von Glück und Unglück bei Guten und Bösen und für die noch

persönlichere Frage nach den Beziehungen Gottes zur Sünde des Menschen dem werdenden und wachsenden Christentum die Antworten gegeben. Vor allem hat die christliche Kirche die Dogmen der Stoa ihrem Lehrgebäude eingefügt, so daß sie vielfach bis auf den heutigen Tag die Grundlagen der Theologie und Gottesrechtfertigungslehre geblieben sind. Naturgemäß mußten bei der Herübernahme der stoischen Theodizee durch christliche Schriftsteller bestimmte, in inneren und äußeren Umständen liegende Gründe zu einer verschiedenen Herausarbeitung, Bevorzugung oder Zurücksetzung der einzelnen stoischen Motive führen. So fiel schon die persönliche Gefühlsrichtung des Verfassers oder auch das ganze Aeußere, unter dem die Abhandlung gegeben werden sollte, stark ins Gewicht. Auch die Angriffs- oder Abwehrstellung anders gerichteten Philosophen gegenüber konnte nicht ohne Einfluß bleiben. Z. B. war gegen Epikurs Schilderung von dem elenden Lose des Menschen und seiner mangelhaften Ausstattung besonders die Hervorhebung der Zweckmäßigkeit notwendig, wie wir das an Cic. Tusc. und De Nat. deor. II, an Dionysios' Schrift »Ueber die Natur« oder auch an Lactantius' Abhandlung De opificio sehen, während der Volksmeinung gegenüber mehr der ethische Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt werden mußte, ein Umstand, aus dem sich die große Verbreitung gerade dieser ethischen Auffassung des Uebels erklärt. Vor allem war aber wohl der Zweck, zu dem eine Theodizee verfaßt wurde, für die Anlage der Schrift maßgebend. Das zeigen uns z. B. die Abhandlungen der Kappadokier. Basileios hat in seiner Theodizeeschrift (III, 329 ff.) seine Gemeinde vor sich; deswegen wird das Uebel eigentlich auch nur als Mittel in der Hand Gottes betrachtet. Ebenso verfährt Greg. v. Naz., wenn er das von Unglücksfällen niedergebeugte Volk aufrichten will[1]). Gregors v. Nyssa Große Katechese (II, 10 ff.) ist umfassender: sie soll den Katecheten eine allseitig genügende Auskunft in Form einer dogmatischen Auseinandersetzung geben, soll auch in christologischen Fragen und solchen, die sich auf die Auferstehung beziehen, eine Gottesrechtfertigung liefern.

Mehr noch als diese äußeren Gründe waren natürlich die inneren von bestimmendem Einfluß auf die Art und den Umfang der Eingliederung der stoischen Gedanken. Diese mußte bei einem heidnischen Lehrgebäude

[1]) Orat. XVI f.; auch XIV und XL. Sonst finden sich bei Greg. v. Naz. keine auf die Lösung des Theodizeeproblems gerichteten Bemerkungen, und auch der Inhalt jener Reden läßt sich in die knappen Sätze zusammenfassen: 1. Gott ist nicht Ursache des moralischen Uebels, sondern diese liegt in uns und im Satan. 2. Alle physischen Uebel sind Mittel Gottes zur Erreichung moralischer Güter. Vgl. Ullmann, Greg. v. Naz., Gotha 1866, S. 343 f. und 349 f.

anders ausfallen als bei einem christlichen. Für einen Christen erstreckt sich vor allem die göttliche Vorsehung nicht nur auf das Ganze, sondern gerade auf das einzelne: es fällt kein Sperling vom Dache ohne den Willen Gottes. Dem klassischen Altertume steht die Polis und später das Reich, dem Christentume die einzelne Menschenseele im Vordergrunde. Das kosmologische Argument der Stoa war also für einen Christen kaum zu verwenden [1]). Dafür stand diesem in seiner Eschatologie eine weitere Rechtfertigung des physischen Uebels zu Gebote, da es nach christlicher Anschauung auch durch Lohn im Jenseits ausgeglichen werden konnte, während die ursprüngliche Stoa sich nie auf eine jenseitige Vergeltung berief. Für das moralische Uebel hatte die Stoa die zugkräftigste Erklärung in dem logischen Argumente; das Christentum dagegen fußte auf dem freien Willen des Menschen und sah damit das moralische Uebel als des Menschen ureigenste Schuld an. Zwar suchte man bei der Aussichtslosigkeit, auf diese Weise Gott wirklich rechtfertigen zu können, daneben auch hier nach Erklärungen, die sogar eine Zweckmäßigkeit des moralischen Uebels aufzeigen sollten, aber eine Rechtfertigung Gottes konnte man auch hierin im Grunde nicht erblicken. So beschritt man denn auch auf christlicher Seite den Weg, den die Stoa gewiesen hatte: wie hier die Existenz der Sünde schließlich durch ein logisches Experiment hinweggedeutet werden sollte, so versuchte es auch das Christentum. Aber auch noch auf anderen Wegen wollte man wenigstens die Möglichkeit einer Beseitigung des die göttliche Harmonie der Welt störenden Bestandteils aufzeigen. Und auch diese Wege waren z. T. wieder durch die Stoa, und zwar durch ihre Ethik, vorgezeichnet, hauptsächlich aber durch die Mysterien. Wie die Stoa die Möglichkeit einer Selbstbefreiung von dem verderblichen Einfluß der Affekte durch Askese und Ertötung der Sinnlichkeit entschieden betont hatte, wie die Mysterien die Aufhebung und Beseitigung der Sünde und aller sonstigen irdischen Not daneben auch in mehr äußerlicher, aber um so leichter erreichbarer Form in der Herstellung der Gotteskindschaft durch sakramentale Akte den Gläubigen vor die Seele gestellt hatten, so verlegte auch das Christentum die Aussicht auf Erlösung und damit die Möglichkeit einer Vernichtung des Bösen sowohl in die Erfüllung moralischer Pflichten wie auch in die Teilnahme an den Sakramenten, durch die der Christ mit dem Logos und Gottessohn verbunden werden sollte.

Aber wenn auch vielleicht mit der Einbeziehung der Christologie in die Theodizee eine Beseitigung des Bösen in der Welt in Aussicht gestellt

[1]) Vgl. über Trennendes und Gemeinsames zwischen stoischer und christlicher Auffassung Bonhöffer, Ethik des Stoikers Epiktet, S. 24 f.

zu sein schien, die Lösung lag hier gerade so nur auf rein theoretischem Gebiete, wie bei der Erklärung der Stoa durch das logische Argument. Stets formte sich doch aus der theoretischen Frage die praktische wieder; denn die tägliche Erfahrung zeigte nun einmal die Uebermacht der Sünde und die zerstörende Wirkung des Bösen in den mannigfachsten Arten, und wenn schon beim physischen Uebel jeder Erklärungsversuch letzthin gescheitert und nichts als gläubige Ergebung übergeblieben war, so mußte die Behauptung von einer möglichen Beseitigung des Bösen vor dem religiösen Bewußtsein von der Tatsächlichkeit der Sünde, in die sich der Mensch immer wieder mit aller Macht verstrickt fand, in sich zusammenfallen. Zudem erhoben sich auch sonst angesichts der Christologie zahlreiche Bedenken und Zweifel. Wie ist es möglich und begreiflich, daß auf diese Weise das Böse vernichtet wird? Ist solche Art der Erlösung eines Gottes würdig? Ist sie notwendig und nicht gar überflüssig? Und warum mußte sie auf diese Weise durch Menschwerdung und Leiden und Sterben des Logos geschehen? Warum ist sie nicht schon früher eingetreten? Das sind Bedenken, die (z. B. in Greg. Nyss. Groß. Kat.) die Theodizee zur Christodizee erweitern, Bedenken, die aber noch dadurch überboten werden, daß in der Menschwerdung des Logos und in der gläubigen Aufnahme der Sakramente eben doch die Aussicht auf Errettung nur den Gläubigen gegeben ist, während für die Masse der übrigen die Verdammnis bleibt; und damit behält das Böse in all seiner die göttliche Allmacht anklagenden Schärfe seinen Bestand. Am Ende der Welt steht hier trotz aller Heilswege Gottes der Dualismus der beiden Reiche des Guten und Bösen. So brachte also die Soteriologie auch in dieser Form die Theodizee einem restlos befriedigenden Abschlusse nicht entgegen. Das war nur möglich, wenn am Ende der Welt der *eine* allmächtige Gott in vorwurfsloser Allmacht und Güte stand. Nun hatte die Stoa in ihrer Lehre von dem Aufgehen aller Dinge in das Urfeuer ihre Theodizee einem Abschlusse entgegengeführt, der freilich einen absoluten Endzweck noch vermissen ließ, da sie in der Theorie Heraklits vom endlosen Kreislauf des Werdens und Vergehens und der des Pythagoras von der Wiederkehr aller Dinge zu sehr befangen war. Aber man kann es verstehen, mit welcher hoffnungsfreudigen Zuversicht diese auch in orientalischen Kulten vertretene und eigentlich erst aus ihnen herübergenommene Ansicht überall da aufgegriffen wurde, wo man sich der Unzulänglichkeit aller anderen Versuche, die Existenz des Bösen neben dem Guten zu erklären, bewußt geworden war. Der metaphysische Dualismus war hier beseitigt, freilich nicht für das Diesseits, sondern erst für das zukünftige Leben, und über die bloße Möglichkeit einer Beseitigung der Sünde bei einzelnen war man

zu der Annahme gelangt, daß das Böse auch tatsächlich und allgemein aufhören werde, wenn Gott die Sünder bestraft und alles Leben, das von ihm ausgegangen sei, wieder in sich zurückgenommen habe. Das ist die Apokatastasislehre, die bei den Theologen des Morgenlandes mehrfach Anhänger gefunden hat; keine überzeugteren aber als Origenes und Gregor v. Nyssa; ja, recht eigentlich Gregor ist es gewesen, der durch die Verwerfung der Seelenwanderungslehre, der Origenes noch zugetan war, und durch die enge Verbindung der Apokatastasis mit der Auferstehungslehre an das Ende der Zeiten nun doch den absoluten Endzweck setzte: das Reich des einen allmächtigen Gottes, in dem sich das eigene Selbst verliert und doch zugleich findet [1]). Denn die ewige Ruhe in Gott, wie Clemens Pädag. I, 13, p. 160, 2 f. sagt, ist das Ziel der Menschen, und es muß sich einmal die Macht des Bösen brechen, wie die Macht jeder Krankheit, wenn sie ihren Höhepunkt erreicht hat. Die höchste Spitze der Bosheit muß einmal im Laufe der Welt eintreten, und von da muß das Uebel sich zum Besseren wenden. »Das Böse«, so führt Greg. v. Nyssa in seiner Gr. Kat. Kap. 21 = 60 A ff. aus, »ist in allem das Gegenteil des Guten. Das Gute ist fest, von ewigem Wesen und unveränderlich; das Böse ist geworden. Das Gute ist unerschöpflich, unendlich; es führt nie zur Ruhe und Sättigung für den, der ihm nachjagt; das Böse dagegen hat seine Grenzen und kann sein Aeußerstes erreichen. Nun ist aber der Mensch und sein Wille in steter Bewegung nach einem Ziele. Befindet er sich also auf der Bahn des Guten, so wird er auch wegen der Unendlichkeit des zu durchschreitenden Raumes nie seinen Lauf beenden. Hat er sich dagegen auf die Bahn des Bösen begeben, so muß er bei der Begrenztheit dieser Bahn schließlich einmal ans Ende gelangen und dann seinen Lauf im Guten fortsetzen. Das Ende der Bosheit ist nämlich mit dem Anfange des Guten gleichbedeutend.« Greg. greift zu einer Erklärung, die er den *τὰ μετέωρα δεινοῖς* entnommen haben will und die z. B. mit der Beschreibung des Erdschattens bei Chalc. Kap. 91 große Aehnlichkeit hat. Die ganze Welt, so heißt es, sei von Licht erfüllt, die Finsternis darin nur der Schatten des Erdkörpers. Dieser Erdschatten

---

[1]) Ueber Origenes vgl. man Redepennig, Origenes, 1842, II. S. 402 ff.; Atzberger, Eschatologie S. 409 ff.; Böhringer, Die Kirche Christi, Vol. 4, S. 17; 52 f. Die Gnostiker (Karpokrates, Hermogenes) und in gewissem Sinne auch Clemens waren ihm in dieser Lehre vorangegangen. Vgl. Atzberger, S. 197 ff.; 359 f.; Iren. adv. haeret. 1, 20, 1 ff.; H. 1, 204 ff. Theodoret, Haeret. fab. I, 19. Ps. Clem. Hom. XX, 9. Ueber die Lehre der Stoa ist Zeller III, 1, S. 149 ff. und Barth, Stoa, S. 64 f. zu vergleichen. Ferner Cumont, Orient. Relig. im röm. Heidentum, S. 180 f.; 242. 335 und Gruppe, Griech. Mythologie S. 1488 ff. — Auch Leibniz führt seine Theodizee so zum Abschluß.

aber sei wegen der kugelförmigen Gestalt der Erde und der die Erde bei weitem überragenden Größe der Sonne ein Kegel. Wie nun jemand, der an die Spitze dieses Kegelschattens komme, beim nächsten Schritte wieder im Lichte der Sonne wandeln werde, so gebe es auch eine Grenze, auf der das Böse ins Gute umschlage (De hom. opif. Kap. 20 = 201 C f.). Das sei der natürliche Lauf aller Dinge: der tiefsten Nacht der Sünde müsse der Tag des Heils in gesetzmäßigem Wechsel folgen. »Es muß einmal das Böse ganz und gar aus dem Sein getilgt werden und das im Sein Nichtseiende aufhören. Denn da die Bosheit nur im Willen bestehen kann, so wird, wenn Gottes Wille in allem herrscht (und alles Einzelbewußtsein in ihm sich wieder vereinigt hat, wie es ehemals war), das Böse in gänzliche Vernichtung übergehen, weil ihm kein Aufenthalt mehr übrig bleibt. Denn sonst wäre es nicht wahr, daß Gott alles in allem sein wird.« So lehrt Greg. v. Nyssa De an. et res. III, 101 A; 104 B ff. in engster Beziehung zu Plotin, der als das Ziel der Seele die Auslöschung des eigenen Willens hingestellt hatte, wie das Sichbewußtwerden des eigenen individuellen Ichs für ihn der Anfang der Sünde war (vgl. S. 93 f.).

Diese Umwandlung der Dinge (*ἐναλλαγὴ τῶν ὄντων*) findet dann statt, wenn die Vollzahl der menschlichen Naturen — nach Platon, Origenes und in Uebereinstimmung mit griechisch-jüdischen Vorstellungen glaubt auch Greg. an eine von Ewigkeit her bestimmte Zahl von vernünftigen Wesenheiten — nach dem vorgesehenen Maße zum Abschluß gelangt ist, und nichts mehr an der Zahl der Seelen zur weiteren Vermehrung fehlt [1]). So wird also einmal nach »langen Zeiträumen« das jetzt mit der Natur vermischte und verwachsene Böse aus ihr entfernt werden und die Wiederherstellung des Menschen in den vorparadiesischen Zustand erreicht sein [2]).

---

[1]) De hom. opif. Kap. 22 = 205 D. Auch De an. et res. III, 128 B f. Diese Vorstellung von der Existenz einer begrenzten Anzahl Seelen liegt im Prinzip jeder Seelenwanderungslehre zugrunde und wurde u. a. auch von Poseidonios geteilt (Rohde II, 324 f.). Ueber die Ansicht der griechisch-jüdischen Kreise vgl. Bousset, Relig. des Judentums, S. 284 ff. Von da hat sie schon Justin (Apol. I, 45; II, 71; 82). So finden wir sie auch fast wörtlich mit Gregor in den pseudo-klement. Rekognitionen; z. B. III, 26 (90): »prolixioribus temporibus (Greg.: *μακραῖς περιόδοις*) . . animarum quae praedestinatae sunt ad expletionem eius numerus implebitur ∽ *διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ εἰς ἐπαύξησιν — τὸ προγνωσθὲν μέρος* (Greg.).

[2]) De an. et res. III, 72; 129 B; II, 92 C; III, 609 A und besonders Gr. Kat. Kap. 26 = 69 B: *μακραῖς περιόδοις ἐξαιρεθέντος τοῦ κακοῦ τῆς φύσεως τοῦ νῦν αὐτῇ καταμιχθέντος καὶ συμφυέντος ἐπειδὰν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος ἡ εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται τῆς κτίσεως καὶ τῶν ἐν τῇ καθάρσει κεκολασμένων*

»Was war nun besser«, so fragt Greg. triumphierend, »unsere Natur überhaupt nicht ins Dasein zu rufen, da Gott voraussah, daß der künftige Mensch vom Guten abirren werde, oder sie zu schaffen und nach der Versündigung sie durch Strafe und Buße schließlich wieder zur ursprünglichen Gnade zurückzurufen?« Mit dieser Frage schließt Greg. gleichsam seine Gottesrechtfertigung ab und weiß sie dadurch gekrönt. Und in der Tat gebührt ihm zusammen mit Origenes vor allen anderen der Vorzug, daß sie es durch kluge Auswahl und geschickte Gedankenverbindung und besonders durch die Aufnahme der Apokatastasislehre verstanden haben, ein immerhin einheitliches und am Ende befriedigendes Ganze zu schaffen. Was die Lehre der Menschwerdung des Logos und was die Sakramente nur dem einzelnen Gläubigen in sichere Aussicht stellen konnten, die Erlösung vom Uebel, das war hier durch kühne Spekulation auf die Gesamtheit der Welt übertragen, und damit die alte Rechnung zwischen Gut und Böse, die nie auf Erden stimmen wollte, beglichen und gelöscht. Gottes *Allmacht* war gerettet: sie überließ den Menschen, den sie ins Leben hineingeführt und schuldig hatte werden lassen, nicht der ewigen Pein; gegen die göttliche *Gerechtigkeit* konnte kein Vorwurf erhoben werden: jegliches Menschen Schuld war auf Erden gesühnt ohne die Anwendung unendlicher Strafen; Gottes *Güte* konnte eine einstige Beseligung aller nur wünschen, und seiner *Weisheit* mußte allein an der vollständigen Erreichung der menschlichen Bestimmung, an der Gottesgemeinschaft, gelegen sein.

καὶ τῶν μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιδεηθέντων καθάρσεως. Das ist ein seltenes Gemisch von stoisch-christlichen (Phil. 2, 10) Gedanken, die zum Vergleich mit einer lehrreichen Stelle aus dem schon früher mehrfach angeführten hermetischen Asklepiosdialoge einladen. Es heißt da S. 63: »Cum haec cuncta contigerint (i. e. senectus cum venerit mundi), tunc ille dominus et pater ... *malignitatem omnem* vel illuvione *diluens* vel igne consumens vel morbis pestilentibus finiens *ad antiquam faciem mundum revocabit*, ut tanti operis effector et restitutor *deus ab hominibus, qui tunc erunt, frequentibus laudum praeconiis benedictionibusque celebretur.*«

Namen- und Sachregister.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.